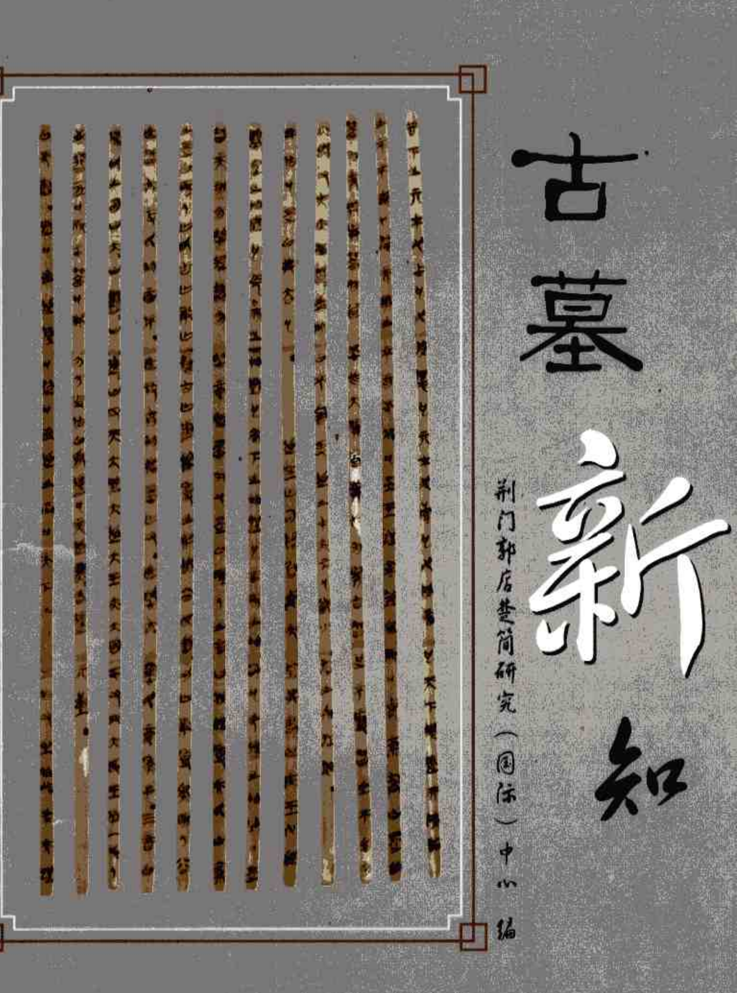


古墓新知

荆门郭店楚简研究（国际）中心 编

国际炎黄文化出版社

责任编辑：周平林
封面设计：杨　勇

ISBN 962-8735-46-2

9 789628 735464 >

ISBN 926-8735-46-2　定价：港　币 31
人民币 30

主　编：翟信斌
副主编：刘祖信
执行主编：龙永芳

古 墓 新 知

——纪念郭店楚简出土十周年论文专辑

郭店楚简研究(国际)中心 编

国际炎黄文化出版社

郭 店 楚 简

——荆楚文化中的一朵奇葩

清秋十月，金菊怒放。我们欣然迎来了郭店竹简的出土十周年庆典。郭店竹简的出土轰动了全球的汉学界，十年来它的学术价值、文化价值不断地被认识，被了解，越来越广泛的阶层被它所吸引，热爱她。在这值得庆贺的日子，让我们把历史的镜头重新拉回到十年前那个特别的季节。

一九九三年十月，荆门市博物馆考古工作人员在沙洋县纪山镇郭店一号古墓发掘出一批竹简，共八百余枚，博物馆组织专业人员对竹简进行了化学处理和文本整理。经过五年的潜心整理，一部完整有序的《郭店楚墓竹简》得以面世。

郭店竹简自出土以来，在学术界引起极大的关注。1998年5月以来，先后在美国达慕思学院、武汉大学、北京大学召开了三次大型的国际学术研讨会，在美国芝加哥大学、哈佛大学燕京学社、日本东京大学、中国的北京大学、清华大学、武汉大学等都举办了专门的学术座谈会、报告会，有的还专门设有郭店楚简高级研究生班。目前有关郭店竹简的研究专著近百部，论文上千篇，报道近百篇。郭店竹简以它独特的学术、文化价值吸引着专家学者们不断地去研究，去发掘它。在中国历史上，解放后出土的竹简不计其数，但大多数都不是学术著作，而是日书、遣策、卜筮类简。而郭店竹简，完完全全是当时最高水平的政治著作、学术著作、哲学著作，是当时思想、哲学、政治方面的理论。一位学术界的前辈曾评价郭店竹简是迄今为止全世界最

早的原装书。距今 2300 多年的书就出土在荆门,我们真是满心欢喜。由于郭店竹简的出现,关于先秦的哲学、思想、文化等方面存在的问题,很多过去老说法要放弃,有些不明确的地方更明确,还有很多鲜为人知的学术思想、政治理论、人生哲学会被今人重新认识。目前郭店竹简的价值主要体现在以下几个方面:一,郭店竹简解决了中国儒家思想发展史上遗留的重要问题,填补了孔子到孟子之间的思想理论空白。孔子主张"仁爱",认为人与人之间应"仁爱",但却没有解决为什么要"仁爱"的问题。在《性自命出》、《语丛二》等著作中有发达的心性理论学说,从人心内部来解释人为什么是仁爱的。二,它向我们展示了早期儒家和道家之间的关系。传世本《老子》中有这样一句话"绝仁弃义,民复孝慈",而简本《老子》却说"绝伪弃虑,民复孝慈",说明简本《老子》在行为道德方面不反对儒家,他们是一致的,不存在对抗和分歧。三,原始的儒家精神。如子思的政治批判精神,它给忠臣下定义"恒称其君之恶者,可谓忠臣"。四,它为我们提供了一种最古老的宇宙模式。《太一生水》所反映的不仅是重要的宇宙生成论,而且表达出非常深刻的辨证法思想。郭店竹简里还蕴藏着许多有价值的思想,它将不断地被我们的专家、学者深入认识和发现。现在郭店竹简的书法已走向民间,竹简秀丽、灵巧、典雅的字体吸引着许许多多的书法爱好者,情不自禁去关心它,创作它。我们相信郭店竹简所蕴含的思想也会从象牙塔上走下来,以通俗、易懂的形式渗入到人民群众的生活中陶冶我们的心灵情操。因为竹简的研究不仅仅是历史的研究,它其实是对祖先创造的文化的诠释,我们衷心地感谢专家、学者的再创造工作,是他们赋于了传统精神和文化的现代意义和价值。

郭店竹简出土在我们荆门,本身就说明荆门具有很深的历史底蕴,当然荆门值得自豪的历史文化不仅仅如此,它人文漫山,胜迹遍地,珍宝满库,但可以说郭店竹简是历史文化长河中一颗璀灿的明珠。有一老专家说我们荆门人将它抢救出来了,保存了,整理了,出

版了，并向世界推广了，这是荆门市对中华文明、世界文明作出的一个绝大贡献。对此，我们绝不敢居以为傲，但我们应该“身在宝山要识宝”。首先，挖掘城市文化底蕴。我们要让市民懂得我们自己拥有的宝贝，不仅仅是知道“郭店竹简”几个字，更多的是了解郭店竹简所蕴含的优良传统文化精神，各个阶层都来关心郭店竹简，提高我们城市的文化品位；其次，开发利用，加大向外宣传力度。我们要把它当作文化产业来办，把它推向全国乃至全世界，真正发挥它的社会价值和经济价值。这样我们的荆门市也会成为名符其实的历史文化名城，郭店竹简的价值会得到更深层次的体现。

郭店竹简是中国乃至全人类的宝贵财富，自它面世以来，光芒四射，魅力无穷，相信在以后的岁月中，它的影响将会更深远，更为广泛。

值郭店楚简出土十周年之际，我们汇集国内外二十余位专家学者的研究成果编成该专辑，以示纪念。

郭店楚简研究（国际）中心

目　录

郭店楚简文本研究

郭店楚简思想研究

释郭店《缁衣》"出言有丨,黎民所訂"
——兼说"丨"为"针"之初文

裘锡圭

《礼记·缁衣》"子曰:'长民者衣服不贰……'"章引《诗》云:

彼都人士,狐裘黄黄。其容不改,出言有章。行归于周,万民所望。

此所引见《小雅·都人士》,其文与今本《毛诗》全同。郭店楚墓竹简(以下简称"郭简"),《缁衣》篇此章所引之《诗》则作:

丌(其)頌(容)不改,出言又(有)丨,利(黎)民所訂。[①]

与见于《礼记》的今本《缁衣》有较大出入。简本引《诗》似有删节,《诗》之用字亦与今本有异:"丨"今本作"章","黎民"今本作"万民","訂"今本作"信"。

《郭店楚墓竹简》(以下简称《郭简》),因"丨"字起笔较重,将它隶定为"丨",疑为字之未写全者,[②]又将"訂"字释为"信",皆有问题。白于蓝《郭店楚墓竹简考释(四篇)》指出其问题说:

第一,所谓"丨"字原本写作"丨",[注五〇],云"疑为字之未写全者"纯属臆测之辞,难以令人信服。第二,所谓"信"字原本写作"訂",楚简文字中信字习见,从未见有与此同形者。第三,从今本《诗经·小雅·都人士》之辞句来看,原句中本是有韵的;"黄"、"章"、"望"三字相押,此三字上古音均为阳部字。简本中的"丨"字从文义上看是与今本之"章"字对应,"訂"字则与

> “望”字对应，而“訡”字显系一从言“丨”声的形声字。由此看来，简本之“丨”与“訡”也可以认为是同声的，即含有韵。可见，简本释文及注释中对此二字的理解均不足凭信。[3]

所言甚是。但此文释“丨”字为《说文》训“左戾也”的“乀”[4]，却显然不足信。[5]

除白于蓝等少数学者外，一般研究郭店《缁衣》的学者都仍从《郭简》释“訡”为“信”。上海博物馆所藏战国楚竹书（以下简称“上博简”）中也有《缁衣》。虽然上举引《诗》之文在此本中绝大部分已经残去，但末二字尚存，最末一字也作“訡”，可证其并非从“人”的“信”字。[6]

对郭简“丨”字，各家有多种释读方法，然而都难以信从。[7]不过有的学者将此字与见于《说文》的“丨”字联系了起来，[8]则是值得注意的。《说文·一上·丨部》：

> 丨，上下通也。引而上行读若囟，引而下行读若退。

如仅从字形着眼，把简文“丨”释为《说文》“丨”字，当然是合理的。[9]

上博简《容成氏》所举远古帝王中有“韦丨氏”[10]，此篇整理者已指出“丨”字亦见于郭简《缁衣》。[11]何琳仪《沪简二册选释》认为“丨”即《说文》“丨”字。他指出“韦”与“军”声系可通，“丨”有“退”音，而“‘退’与‘敦’亦可相通”，所以“韦丨氏”就是古书中的“浑敦氏”（亦称“浑沌氏”）。[12]由于从图版上看，所谓“韦”字的右旁似与一般“韦”字有较大出入，“浑敦氏”之释是否正确尚难论定。但“丨”字在郭简和上博简中的两次出现，充分证明这确是一个完整的古文字，决非“字之未写全者”。

“丨”字的来源可以追溯到殷墟甲骨文。甲骨文“十”字作“丨”，[13]“朕”字中小篆讹为“𢍏”的偏旁作“𠬞”，[14]两手所奉之物与

"十"同形。象两手奉物形之字，有时兼以所奉之物为声，如"龏"即以"龙"为声，"奉"之初文"廾"[15]，即以"丰"为声；"共"字本作𠔏，[16]两手所奉之"廿"，乃作㕣形之"公"字的初文，本为"瓮"之象形字[17]，"共"字原来即以之为声。"𢍏"字《说文》失收（后世字书"𢍏"字疑出附会），其音应与"朕"同。"朕"字上古音属定母侵部，"十"字上古音属禅母缉部。上古音禅、定二母发音相似[18]，侵、缉二部阳入对转，可知"𢍏"、"十"字之音极近。由此推测，"丨"当为"针"之象形初文。"针"字上古音属章母侵部。上古音章母与定母、禅母也都相近，如"真"字属章母，以之为声旁的"填"、"阗"等字属定母，"慎"字属禅母，"隹"字属章母，以之为声旁的"魋"、"椎"等字属定母，"谁"、"脽"等字属禅母；"詹"字属章母，"澹"、"谵"等字属定母，"蟾"、"赡"等字属禅母。例多不烦列举。可见"针"与"十"、"𢍏"的上古音都很接近。所以古人以针的象形符号来记录数字"十"，这跟以肘的象形符号来记录"九"，[19]是同类的现象（当然也不排斥古人以"丨"记录"十"时，也考虑到"丨"正好是竖写的"一"的可能）；又以两手奉针形作为"𢍏"的字形，让"丨"兼起声旁的作用。简文"丨"字应该就是这个"针"字初文。

"十"字在周代由丨演变为𠂇、𠂇、十等形[20]，"𢍏"所从的丨经历了类似的过程，并且产生了赘加"八"字形的𠔁、𠔁等写法[21]。加"八"形的多见于东周时代文字，楚墓竹简"𢍏"字上部多作𠔁，[22]横画加长，但有时也有作𠔁的。[23]《说文》"𢍏"的"火"旁是由加"八"之形讹变的。独立使用的"针"的象形初文，由于要跟"十"字相区别，没有发生在竖画中部加点加横的变化。"针"字《说文》作"鍼"，旧多以"针"为后起俗字。现在看来，它跟"暮"、"樑"、"洲"、"肱"等增加意符以表示原字本义的后起字有些相似。

在楚简中，"𢍏"往往读为文部字或用作文部字的声旁。刘国胜

《信阳长台关楚简〈遣策〉编联二题》指出，信阳楚墓所出遣策借“弅”为“寸”，郭简《尊德义》和望山楚墓遣策都有从“酉”“弅”声的“尊”字。[24]“寸”和“尊”都是文部字。

《礼记·缁衣》“子曰：‘夫民（简本“夫民”作“长民者”）教之以德，齐之以礼……’”章“则民有孙（逊）心”句的“孙心”，郭简本作“悉心”，（“悉”即“逊顺”之“逊”的本字）；[25]上博简本则作下加合文号的“恙”[26]，此篇整理者说：“‘恙’（引者按：‘关’相当于我们的‘弅’）字下有合文符，为‘恙心两字’……‘恙心’或可读为‘逊心’”。[27]“逊”也是文部字。沈培《上博简〈缁衣〉篇“恙”字解》，根据楚简借“弅”为“寸”和以“弅”为“尊”字声旁的现象，肯定了“‘恙心’当读为‘逊心’或‘悉心’”；并指出《说文》“侪”字下说“古文以为‘训’字”，也是从“弅”声的字读为文部字之例，而且“古书从‘川’字多与从‘孙’之字相通”，“侪”用为“训”与上博简以“恙”为“悉”正可互相印证[28]。这些意见都可以信从。上博简《昔者君老》1号简有“母弟弅退”语[29]，李锐《上博馆藏楚简（二）初札》以为此“弅”亦当读为“逊”[30]。

楚简中还有“丨”和“十”用作声旁之例。郭简中“慎”字的常见之形，右从“斤”，左下从“言”，左上有从“幺”的，也有从丨、丨、十的。[31]陈剑《说慎》由于楚简中“幺”可以写作“乡”，怀疑楚简“慎”字所从的“幺”可能与古文字中作“𣃔”形的“慎”字所从的“ㄅ”有关，[32]大概认为这种“幺”就是由“ㄅ”讹变的。上博简《容成氏》有左上方作“乡”形的“慎”字，[33]，似可证成陈说。至于从丨或丨、十的“慎”，我认为应分析为从“新（新）省，“丨”声或“十”声。“慎”和“十”都是禅母字。“慎”属真部，真、文二部极为接近。与“丨”、“十”有密切关系的“弅”既可读为文部字或用为文部字的声旁，“丨”和“十”当然也可以用作“慎”字的声旁。上博简《性情论》中的“慎”字有简作“吉”

的[34]，可以分析为从“言”“十”声。楚简“十”字没有只作一竖而不加点或短横的[35]，所以“慎”字所从的“丨”必须看作“针”的初文。郭简《语丛四》有“技”字[36]，徐在国《郭店楚简文字三考》认为此字从“十”声，在简文中读为“执”。[37]陈剑同意此字从“十”声，但认为在简文中应读为“审”。[38]此字究竟应该读为何字，还可进一步研究。

《说文》“丨”字有“囟”、“退”二音。“囟”与可以用“丨”、“十”为声的“慎”同属真部，其声母与可以用“夲”为声的“愻”（逊）同属心母。“退”属微部，微部与“十”、“尊”、“愻”、“训”等字所属的文部有阴阳对转关系，（《广韵》‘丨’音古本切，属文部）；其声母属透母，跟“丨”、“十”、“夲”等字的声母很相近。由此看来，《说文》的“丨”应该就是“针”的初文，只不过许慎已经不知道这一点了。其“引而上行”、“引而下行”之说虽然难以相信，“囟”和“退”这两个读音还是有根据的。

根据以上的讨论，对简本《缁衣》的“出言有丨，黎民所[illegible]”可以有两种释读方法。

一、根据“[illegible]”即“愻”（逊）和古文以“[illegible]”为“训”的现象，将上举文句释读为“出言有逊，黎民所训”。

“出言有逊”的句法跟《诗·大雅·皇矣》“临下有赫”、《诗·商颂·那》“执事有恪”相类。“有逊”犹言“逊逊”。[39]《论语·乡党》：“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。”汉《慎令刘修碑》：“其于乡党，逊逊如也。”[40]“恂恂”作“逊逊”，“出言有逊”就是出言谦恭有礼的意思。

《诗·大雅·抑》：“无竞维人，四方其训之。有觉德行，四国顺之。”《周颂·烈文》：“无竞维人，四方其训之。不显维德，百辟其刑之。”“黎民所训”之“训”应与上引二“训”字同义。朱熹《诗集传》释“四方其训之”为“四方皆以为训”，可从。“黎民所训”就是黎民皆以之为榜样的

意思。

二、据"慎"可以"丨"、"十"为声和"丨"字有"囟"音("囟"、"信"同音)的现象,将上举文句释读为"出言有慎,黎民所信。""訫"不从"人",与一般"信"字有异,所以《郭简》不加说明就释"訫"为"信"是不对的。但"訫"是"信"的一个特殊异体或通假字的可能性不能排除。

至于按照一般古音系统属于侵、缉部的"丨"(针)、"十"、"卉"等字,为何有真、文部的音,有待进一步研究。[13]

(作者为北京大学中文系教授)

① 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》18页17号简,文物出版社,1998。参看此书130页释文。

② 同上注134页注五〇。

③ 李学勤、谢桂华主编《简帛研究二〇〇一》上册192页,广西师范大学出版社,2001。

④ 同上注193页。

⑤ 参看苏建洲《〈郭店·缁衣〉考释一则》,"简帛研究"网站,2003.6.25。

⑥ 此字见马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》54页《缁衣》10号简,上海古籍出版社,2001。此书释此字为"信"。

⑦ 参看注⑤所引文,但此文作者自己的说法似亦难成立。

⑧ 刘信芳《郭店简〈缁衣〉解诂》,武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》170页,湖北人民出版社,2000。王宁《郭店楚简〈缁衣〉文字补释》,"简帛研究"网站,2002.9.12。注⑤所引文亦以简文"丨"与《说文》"丨"为一字。

⑨ 上注所引刘文读"丨"为"引",王文读"丨"为"绚",苏文读"丨"为"类",读"訫"为"述",似皆不可信。

⑩ 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,93页1号简,上海古籍出版社,2002。参看250页释文。

⑪ 同上注251页。

⑫ "简帛研究"网站,2003.1.14。此文认为郭简《缁衣》的"丨"当据"囟"音读为

"细"，恐难成立。廖名春《上博简〈容成氏〉札记(一)》已释"杮丨"为"混沌"(简帛研究网站，2002.12.26)，"混沌"与"浑沌"、"浑敦"为一语之变，但廖文释"丨"为"屯"，字形不合。

⑬ 孙海波《甲骨文编》94页，中华书局。1965。

⑭ 同上注358—359页。

⑮ 容庚《金文编》158页，中华书局，1985。

⑯ 同上注164页。

⑰ 参看朱芳圃《殷周文字释丛》94—95页，中华书局，1962。

⑱ 参看周祖谟《禅母古读考》，同作者《问学集》139—161页，中华书局，1966。

⑲ 古文字"九"本象人肘形，是丁山、李孝定等人的说法，见李孝定《甲骨文字集释》4189页。台北：中央研究院历史语言研究所，1982。

⑳ 同注⑮133—134页。

㉑ 看同注⑮607—610页"朕"字的"关"旁。

㉒ 滕壬生《楚系简帛文字编》(湖北教育出版社，1995)206页"关"字条所收前三形即"弁"字(后二形乃"𢍏"字，参看李家浩《信阳楚简"浍"字从"关"之字》，《著名中年语言学家自选集·李家浩卷》194—211页，安徽教育出版社，2002。)下文将要提到的楚简中的从"酉""弁"声的"尊"字，见上引《文字编》1100页，又见张光裕主编《郭店楚简研究·第一卷文字编》398页，艺文印书馆，1999。

㉓ 同注⑥57页《缁衣》13号简。又《容成氏》51号简。(同注⑩143页)有从"糸"从"弁"之字，"弁"旁中竖上所加横画颇短。

㉔ 《江汉考古》2001年3期66—67页。陈伟《〈德义〉校释》也指出"尊"与"弁"古音当相近，见陈伟《郭店竹书别释》135页，湖北教育出版社，2002。(有关内容已见其发表于《中国哲学史》2001年3期的《郭店简书〈尊德义〉校释》一文109页。

㉕ 同注①19页26号简，参看此书130页释文。

㉖ 同注⑥。

㉗ 同注⑥189页。

㉘ 饶宗颐主编《华学》第六辑68—70页，紫禁城出版社，2003。

㉙ 同注⑩87页。

㉚ "简帛研究网站"，2003.1.6。

㉛ 注㉒所引张光裕书236—237页，古书中也有作"折"的"慎"字，参看陈剑《说慎》，《简帛研究二〇〇一》上册212页，广西师范大学出版社，2001。

㉜ 上注所引陈剑文同页。

㉝ 同注⑩93页1号简、131页39号简。

㉞ 同注⑤109页39号简有两例。

㉟ "十"字见注㉒所引滕壬生书181—183页,张光裕书90页。

㊱ 同注①106页15号简,此简原来排序有误,当据北京大学中文系2002年访问学者赵锋先生的意见,移至5号、6号两简之间,详陈剑《郭店简〈穷达以时〉、〈语丛四〉的几处简序调整》,《国际简帛研究通讯》2卷5期(202.6)6页。

㊲ 注㉛所引《简帛研究二〇〇一》179页。

㊳ 注㊱所引陈剑文同页。

㊴ 参看王显《诗经中跟重言作用相当的有字式、其字式、斯字式和思字式》,《语言研究》4(1959)9—43页。

㊵ 洪适《隶释》卷八,《隶释·隶续》96页,中华书局,1985年。

㊶ 注㉘所引沈培文对此有解释,可参考。

《五行》补注

庞 朴

1979年和99年，我曾先后对上古佚著《五行》篇的两种版本进行校注，其一是马王堆汉墓帛书本，另一是郭店楚墓竹简本。近日发现，注文有重大不足必得补充处，爰作补注于次。

一

《五行》篇可分二十八章[1]。其第一至第九章，为总论，提出"德""善"两范畴；第十至十八章，主要阐述"德"的五行；第十九章以后，主要阐述"善"的四行。

总论部分含三个单元：一至三章为第一单元，四至六章为第二单元，七至九章为第三单元。竹帛两个版本在第一单元中，有一很大不侗处，见于第二章。帛书本第二章的全文为：

> 【经2】君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。
>
> 君子无中心之忧则无中心之圣，无中心之圣则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。[2]

此章的第二段，即"无中心之圣"一段，在竹简本中阙如。我和许多校注者，鉴于全文各处多以智圣对言，而竹简此处独缺，便简单地以为"当系（竹简）误夺，应据帛书补"，遂轻易地给补上了。迄今为止，似乎还未有谁认为"当系帛书误衍，应据竹简删"，而认真地给删去的。现在想想，大可商量。

首先,一望而知的事实是,帛本“经 2”第二段与第一段的差别,只在一个字,即以“圣”代“智”,除此而外,完全相同。这就是说,一二两段本来是以分述智、圣的架势出现的,结果却一点什么不同也没说出来。作文如此,不仅有违于一般的行文习惯,而且,更与全文的基本风格不符。全文中,凡是并举智圣之处,无不特意指出二者的差异,以分别两个范畴的内容,显示两种境界的参差,例如:

【经 5】不智,思不能长。……不圣,思不能轻。

【经 6】智之思也长。……圣之思也轻。

【经 17】闻君子道而不知其君子道也,谓之不圣;见贤人而不知其有德也,谓之不智。见而知之,智也;闻而知之,圣也。明明,智也;赫赫,圣也。

【经 18】闻而知之,圣也。……见而知之,智也。

在这些例子中,圣与智的前因和后果,都是不同的;从而圣、智本身,也是有别的。如果这些地方都像“经 2”一二两段那样,完全等同圣智的前因后果,那就完全没有必要分立两个范畴,作无益的徒劳了。据此,我们应可设想,帛本“经 2”在分论圣智时,却将圣智完全等同起来的两段文字,必有一段有误,或者压根儿就是衍文,需要删去的。

在动手删削前,为慎重计,当然还可退一步着想:从文中往往圣智对举的习惯推断,帛本“经 2”的两段文字,本来也许是圣智对举的;后来传抄时错抄了个别文字,具体说错抄了作为前因的“忧”字和/或后果的“悦”字,以致闹成完全等同的现状。现在我们只要将两段中的这两个字、甚至其中的一个字改换一下,圣和智便可分别开来,上述的错误也便不复存在了。

这是一种想法,一种善良而且合理的想法。不过在此不能成立。因为它有悖于总论以及全文的整个逻辑。

按总论共九章,第一章提出“德”“善”两范畴。谓“德”是天道,天

道无形,因人而成形于人心之内,分别呈现五种德行——仁义礼智圣。若天道不成形于人心之内,而落实于人的行动,则分别为四种善行——仁义礼智,是为人道或“善”。

若问天道何以能成形于人心之内,或人们如何能使天道成形于其内,这天人之间的关系是如何链接起来的,则是第二章所在解答的课题。第二章说:“君子无中心之忧则无中心之智,无中心之智则无中心之悦,……”这个忧—智—悦的式子,便是天人交通的轨道。其所谓的“悦”,按全文最后一章即“经 28”的说明,乃是一种“形”,是天道在人心之内的一种“形”,即形于内的“仁”,或仁的心情形式。那里说:

【经 28】闻道而悦,好仁者也。

【说 28】道也者,天道也,言好仁者之闻君子道而以之其仁也,故能悦。悦也者,形也。

“悦”是一种心态,也是天道之仁形于人心的形式。悦之为形,来自闻道,而能以“闻道”,按“经 2”的说法,由于有“中心之智”;此“中心之智”,又得自于“中心之忧”。如此这般,天道便自天落地,由外而内,成形于人之中心,而成为人的德行了(此处但举“仁”以“悦”形为说;“义”“礼”等类此而略)。

这个忧—智—悦的过程中,“忧”是前提。孟子所说的“舜、人也,我、亦人也。舜为法于天下,可传于后世,我犹未免为乡人也;是则可忧也。忧之如何?如舜而已矣”(《孟子·离娄下》),堪称是这个前提“忧”的最好写照。

“悦”是“忧”的结果或目的,也是“忧”的原因或起点。孟子的“未免为乡人”之忧,便既推动他追求“如舜”之境,也有感于舜的巍巍存在而生,就是说,这忧悦二者,有着内在的互动关系。下面“经 5”引《诗》中忧悦,正是为了说明这一点。

至于置身于忧悦之间的"中心之智",则是这个链条中的关键一环。没有这个"智",忧悦不仅不能互相过渡,而且也将失去存在价值,从而整个修身养性天人往还的功夫,便随之烟消云散了。

二

只是必须特别提请注意的是,这个"中心之智",或出现在忧一智一悦式子中的"智",绝非五行仁义礼智圣中的智,亦非四行仁义礼智中的智,而是认识论中的智。它同道德论中的智范畴虽然密切相关,乃至构成了中国哲学中德知交互的局面,造就出认识领域的人文主义传统,但二者却仍属不同领域,是两种不同的智,不能不分辨清楚。

当然,我们正在与之打交道的这些战国哲学们,尚不像后来的宋儒那样,有什么"德性之知""闻见之知"的分辨和争论,但对于道德领域里的良知、睿智,和认识领域里的感知、术智,还是知道注意分别的。甚而至于,他们对于闻见之知的细部,也都曾做出过出色的划分。譬如《墨经》在给"知"字下定义时,便列举了三个知字和三条不同界说:

【经3】知、材也。

【经4】虑、求也。

【经5】知、接也。

【经6】知、明也。(《墨经上》)

这里的知字,都属闻见之知领域。其第一个知字指认知能力,第二个知字指认知动作,第三个知字指认知结果。至于夹杂其中而高居领位的"虑"字,指的则是认知的欲求、冲动或心情,也就是我们现在所说的求知欲。《荀子·正名》说:"情然而心为之择谓之虑,"便是这个意思。有趣的是,这个虑字,也可改用"知"字来替换。《庄子·庚桑楚》中说:"知者,谟也。"所谓谟,也就是谋,就是虑。这样一来,我们

就有了四个认识论意义上的知字，它们完整地表述了不含实践在内的认识的诸要素。这四层意思的知字，在当时或许曾有一些不同的写法[3]，可惜我们今天已难知其详了；不管怎样，这四个知字，都与道德论意义上的"智/知"不属一个领域，所指全然不同，则是非常肯定的。

据此，我们当能看出，上述忧一智一悦链条中的智字，或《五行》篇"经28"和"经2"所谓的能以闻道得仁的"中心之智"句的"智"或"知"字，应该便是《墨经》的"虑"，或《庄子·庚桑楚》的"知"，是认识活动中的求知之虑，或认知冲动，也可笼统地称之为"思"。它与德行涵养的"圣"字，不在一个层面，不能对举也不足并论，因而帛本"经2"第二段文字，是不能成立的。

只有如此理解，"中心之智"才能和"中心之忧"合榫对接，相得益彰。因为，所谓的"无中心之忧则无中心之智"，说白了，就是"焦虑"，就是"忧思"的意思。儒书中屡有"忧思"之句；其所谓的"忧"，即"忧患意识"之忧，所谓的"思"，即上述的虑求。《礼记·儒行》篇曾提出过儒者有种种忧思之行。《商君书·开塞》亦有"夫民忧则思，思则出度"（度、法度；出、生也）之说。比较一下两家的这两个公式，忧一思一度和忧一智一悦，智之为思的解释，便越发肯定无疑了。

按照如此理解，"经2"的第二段，如果确有其段的话，当不可能像现在的帛书本这样，突然间冒出一个"圣"字，却又并未说出任何与第一段"智"字有别的新意来；如果确有其段的话，便应该是接着第一段的谈仁（悦）而谈"义"形于内的过程，作"君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之威[4]，无中心之威则不安，不安则不乐，不乐则无德"之类。如果更有第三段，则应该谈"礼"形于内的过程，作"君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之恭[5]，无中心之恭则不安，不安则不乐，不乐则无德"等等。接着还可以有四

五两段,分谈“智”“圣”如何形于内,以完成整个五行成形的全过程(可参阅“经28”即最后一章的格局)。事实上,文章并未这样噜哩噜嗦地写下去,而是删繁就简,在“经2”只以一个仁形于内作代表,然后在“经3”总括性地说上一句:“五行皆形于其内”;以此表示,在“经2”“经3”之间,省去了一些段落;而且不言而喻,那省去的便是谈“仁”外其他四行成形的段落。

既然如此理解,帛本“经2”第二段谈“中心之圣”云云,便成蛇足;而竹本“经2”之一段便足,则应该是原貌了。

三

所以如此理解,还因为有下一单元的文章在作旁证。下一单元的主题是“思”,是对“忧—智—悦”公式的中心环节“智”的展开。其“经4”说:

【经4】善弗为无近,德弗志不成,智弗思不得。思不清不察,思不长不得,思不轻不形。不形则不安,不安则不乐,不乐则无德。

这里并列着的“善”“德”“智”三者,是上一单元的缩写。其善、德二者,是“经1”提出来的总目标,两种道德境界;而智,则是“经2”用以回答如何能达目标的手段,一种心理活动。三者联袂而立,形成为目标与手段的序列,描绘出天道与人心的关系。可见这个“智”,也还只是认知的意思,而非德行。应该说,只有这种认知意义上的智,才可以同善德相续,而无懈可击;如果将它视为德行之智,与善、德构成鼎立关系,那时便将不伦不类,出现犬牙交错,轻重失衡的场面,而无法自圆其说了。

认知意义上的智,简单说来,就是“思”。所以,“经4”接着便就思的不同类型、各自如何运作等等予以展开。以架设天人之间的桥

梁，这项劳作，本是思孟学派的头等课题，必须妥贴料理的。众所周知，后来的孟子相信仁义礼智非由外铄，乃我固有，关键在于能思与否，而有所谓“思则得之，不思则不得”之说；便仍保有《五行》篇的重思传统。在《五行》成篇时代，人性善否未定，仁义礼智都还高悬天上，如何能把它们纳入自己心中，更是非“思”莫办，别无他途可以涉足的了。

与孟子之笼统说思不同，《五行》篇更仔细分别“仁之思”“智之思”和“圣之思”，并在三思之间，设想出一定关系。其文有曰：

【经5】不仁，思不能清；不智，思不能长。不仁不智。未见君子，忧心不能惙惙；既见君子，心不能悦。“亦既见之，亦既觏之，我心则悦”，此之谓也。

不仁，思不能清；不圣，思不能轻。不仁不圣，未见君子，忧心不能忡忡；既见君子，心不能降。

【经6】仁之思也清，清则察，察则安，安则温，温则悦，悦则戚，戚则亲，亲则爱，爱则玉色，玉色则形，形则仁。

智之思也长，长则得，得则不忘，不忘则明，明则见贤人，见贤人则玉色，玉色则形，形则智。

圣之思也轻，轻则形，形则不忘，不忘则聪，聪则闻君子道，闻君子道则玉音，玉音则形，形则圣。

所谓“仁之思”，说的是求仁之思，是使天道仁成形于内之思；智之思、圣之思亦然。据说这三种思各有特点，互不相同，仁之思是清的，智之思是长的，圣之思是轻的。其具体状态和彼此差别究竟怎样，我们不甚清楚，亦无需清楚。重要的是由此知道，《五行》篇相信，不同的德行有待不同的忧思，不同的忧思引向不同的境界；而这也就是说，天道之于人心，不仅是“思则得之，不思则不得”的问题，更有一个如何运思的事情首当其冲。思在天人关系中的地位与作用，看来是既

重要又复杂的。

还有一点需要指出的是，上引“经 6”强调，求仁之思应该是清的，不清则不察，则不得仁，等等；而“经 5”却说，如果不仁，则思不能清。这岂不是说，它一面主张仁是清思的结果，一面又主张仁是思清的原因？这种循环论证法，形式上看去是矛盾的；实质上，它所想要说的，仍然还是上述忧—智—悦公式的内容，不过稍加变换而已。

所谓的“不仁，思不能清”，其直叙式的句子无非是：必先有求仁之忧（或求仁之志），然后始能有求仁之清思（即求仁之智）。可以看得出，这正是“经 2”的忧—智步骤，也正是“经 4”的“德弗志不成”的实例；并且还是前引的孟子的“如舜”忧思的概括。由此前往，最后便会抵达仁之境界，出现《诗》中所谓的既见君子我心则悦，也就是仁形于内的情景了。

智圣二德，亦复如此。

这便是思孟学派认定的天道形于人心的基本秘密所在。

根据这些分析，我们应能断定，帛书“经 2”的第二段，论“圣”的一段，乃是由于不曾理解“智”的致思意思、误认其为智德而续貂上去的，与整个《五行》全文及总纲的逻辑不符；宜据竹简本予以删除。

（作者为中国社会科学院研究员）

① 分章及标号，依《帛书五行篇研究》，庞朴，齐鲁书社 1980、1988。

② 原文的假借字、异体字已换正，下同。又，引文中的“智/知”字，在帛书原本皆作“知”，竹简原本皆作“智”，下同。

③ 《墨经》“经 6”的知字从心从知。

④ “经 28”谓义之形为威。

⑤ “经 28”谓礼之形为恭。

战国竹简《缁衣》中的“逯”

李家浩

在1998年出版的《郭店楚墓竹简》和2001年出版的《上海博物馆战国楚竹书(一)》中，各有一篇文字内容见于今本《礼记》的《缁衣》。[①]今本《缁衣》“长民者衣服不贰”章说：

> 子曰：长民者衣服不贰，从容有常，以齐其民，则民德壹。《诗》云：“彼都人士，孤裘黄黄。其容不改，出言有章。行归于周，万民所望。”

郭店简本和上博简本《缁衣》这一章文字与此基本相同，除个别字的写法不同外，唯简本引《诗》无第一、二、五三句。[②]

简本《缁衣》这一章的字数虽然不多，只有三十一个字，但是就有三个字不容易认识，它们分别相当于今本的“从”、“章”、“望”。本文要讨论的是其中与“从”相当的字。

郭店简本和上博简本《缁衣》与今本《缁衣》“从”相当的字，分别作下揭A1、A2之形：

A1　[illegible]《郭店·缁衣》16号

A2　[illegible]《上博·缁衣》9号

A1与A2的区别是，其中一个偏旁A1从“止”，A2从“辵”省去一撇，与包山二号楚墓竹简21号“遲”字和秦家咀一号楚墓竹简3号“速”字所以“辵”旁省写形式相同；[③]另一个偏旁A1从B1，A2从B2：

B1　[illegible]

B2　[illegible]

B1加“宀”，B2不加“宀”。众所周知，在古文字中，“止”、“辶”作为形旁可以通用，[4]加“宀”与不加“宀”往往无别。[5]于此可见，A1与A2是同一个字的异体。

上揭A1、A2的字形较怪，《郭店楚墓竹简》和《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》二书释文，都作为不认识的字而摹出原字形。但是，有一些学者却对A1进行了考释，据我所知大概有以下三种不同释法：

1、黄德宽、徐在国先生释为“适”。黄、徐二氏说，B1与郭店简《缁衣》37号“帝”字字形相近，“乃‘帝’者讹。‘适容有常’今本作‘从容有常’。《玉篇·辶部》：‘适，从也。’……适、从二字亦常连用，如《韩非子·杨权》：‘夫妻持政，子无适从。’《左传·僖公五年》：‘狐裘尨茸，一国三公，吾谁适从。’”[6]又说“简文作‘适’，今本作‘从’，属义近互换”。[7]

2、周凤五先生释为从“止”从“仓”声之字。周氏说，B1即“《说文》‘仓’之古文，又见《汗简》与《古文四声韵》。唯简文形构较繁，不易辨识。“从”，古音清母东部；‘仓’，清母阳部，楚国方言东、阳二部互通，故从字得以‘仓’为声符”。[8]

3、刘桓先生释为“夏”。刘氏说，今本《缁衣》“从容有常”欠通，以郭店简本《缁衣》作“A1容”为是。A1与《说文》“夏”字的古文相同，“应释为夏，而读作雅。雅容，指长民者(贵族)的仪容举止不俗。若作‘从容’，则仅指举动从容不迫，尚难全面概括长民者的仪表举止”。[9]

在以上三种释法中，第二、三两种释法已被后来公布的上博简《缁衣》A2的字形所证明是有问题的，[10]可以不谈。第一种释法有一定道理。“适”字的繁体从“啻”声，而“啻”从“帝”声，所以魏正始石经古文“适”径写作从“帝”声。[11]B1确实与郭店简《缁衣》37号等“帝”字

的上半有相似之处，因此 A 有可能是古文"适"的省写。

不过根据有关古文字，A 除了可能释为"适"之外，还有可能释为"逕"或"逯"。下面分别加以说明。

先说释为"逕"。郭店简《缁衣》46 号有两个"筮"字，原文作如下之形：

第一个"筮"字从"竹"从古文"巫"，第二个"筮"字从"卜"从古文"巫"。古文"巫"即在"巫"下加"口"，与魏正始石经古文"巫"的写法相似。[12]此二"筮"字所从"巫"旁与 B2 十分相似。据此，可以把 A 释为从"辵"从"巫"声的"逕"。此字不见于字书。

现在说释为"逯"。古文字"录"有许多种写法，这里只选择楚墓竹简中的几种写法：

《郭店·六德》14 号

《包山》153 号"剥"字偏旁

《包山》154 号"剥"字偏旁

《郭店·鲁穆公问子思》7 号

第四个"录"字上面从"夕"[13]。把 B2 与这四个"录"字对照一下，不难看出第三个"录"字的上半与 B2 十分相似。如果把第四个"录"字上面的"夕"去掉，此种写法"录"字的上半也与 B2 十分相似。值得注意的是，在楚墓竹简文字中，有从"宀"从"录"之字和从"辵"从"录"之字。例如：

《包山》145 号

《包山》103 号反

更值得注意的是，在楚墓竹简文字中，"逯"字或省作如下二形：

《包山》65 号

《包山》74 号

这两个“逯”字和上揭《包山》103号反“逯”字[14]，是同一个叫作“王娄逯”人名中的用字，包山楚墓竹简整理者把它们释为“逯”，应该是可信的。这两个“逯”字的共同之处是，将“录”旁下部“儿”字形的笔画省变成一短斜画；不同之处是，65号只将“录”旁下部右侧的两斜画省去，而74号将“录”旁下部左右侧的两斜画都省去。据此，A可能是在类似《包山》74号那样省写“录”字的基础上，进一步将“录”旁下部的一短斜画也省去。楚墓竹简“归”作“遈”[15]，其结构与“逯”相同。“遈”或者写作：

[illegible]《包山》225号

其所从“帚”旁省写形式与A所从“录”旁省写形式相同，可以参考。

根据以上所说，A至少可以有“适”、“逕”、“逯”三种不同释法。从简本《缁衣》“A容”今本作“从容”来看，“A容”当是“从容”的异文。“从容”是叠韵联绵词。上古音不论是“适”还是“逕”，都与“从”的字音相差甚远，只有“逯”与“从”的字音相近。[16]从韵部来说，“从”属东部，“逯”属屋部，东、屋二部阳入对转。例如《说文》心部说“怂”“读若悚”。《文选》卷九杨子云《长杨赋》“整舆与竦戎”，李善注：“《方言》曰：‘西秦之间，相劝曰耸。’‘竦’与‘耸’古字通。”“怂”、“耸”二字从“从”声，与“悚”、“竦”都属东部，而“悚”、“竦”二字所从声旁“束”属屋部。《说文》宀部说“容”从“谷”声，[17]“容”属东部，“谷”属屋部。从声母来说，虽然“从”属从母，“逯”属来母，发音部位不同，但是在古代，从、来二母的字音有关。例如：《释名·释丧制》：“柳，聚也，众饰所聚。”《尚书大传》“秋祀柳谷华山”，郑玄注：“柳，聚也，齐人语。”[18]“柳”属来母，“聚”属从母。《左传》僖公二十八年“士荣为大士”，《周礼·地官·大司徒》郑玄注郑司农云引此，“大士”作“大理”。《礼记·杂记下》“无有则里尹主之”，郑玄注：“‘里’或为‘士’。”“士”属从母，

“理”、“里”属来母。马王堆汉墓帛书《阴阳十一脉经甲本》厥阴脉有“面疵”之语，[19]张家山汉墓竹简《脉书》与之相当的文字作“面骊”。[20]“疵”属从母，“骊”属来母。《商君书·勒令》“朝廷之吏，少者不毁也”，《韩非子·饬令》与之相当文字“吏”作“事”。按“事”、“吏”古本一字，[21]直到睡虎地秦墓竹简里还“事”、“吏”不分。[22]“事”属从母，“吏”属来母。古代从母与来母的之所以能相通，据古音学家研究，跟古代汉语有复声母有关。[23]据此，颇疑 A1、A2 都应该释为“逯”，在此读为“从”。

《缁衣》“从容有常”之“从容”的意思，有不同说法。“长民者衣服不贰”章引《诗》见于今本《诗经》的《小雅·都人士》。《都人士·序》说：

> 《都人士》，周人刺衣服无常也。古者长民，衣服不贰，从容有常，以齐其民，则民德归壹。伤今不复见古人也。

郑玄笺：

> 从容，谓休燕也。休燕犹有常，则朝夕明矣。

孔颖达疏：

> 此“从容”承“衣服不贰”之下以对矣，明为私处举动，故谓休燕。闲暇之处，宜自放纵，犹尚有常。则朝夕举动亦有常明矣。此休燕有常，直谓进退举动不失常耳，即《经》所云“其容不改”之类。

郑笺把“从容”解释为“休燕”，即今语“休闲”的意思。孔疏一面把“从容有常”解释为“休燕有常”，以“休燕”释“从容”，一面把“休燕有常”解释为“进退举动不失常”，以“进退举动”释“休燕”。《广雅·释训》说：

> 从容，举动也。

据此，似孔氏在为郑笺作疏时，解释“从容”尚依违于“休燕”与“举动”二义之间。但是，孔氏在为《礼记·缁衣》“从容有常”作疏时，却把“从

容"直接解释为"举动"：

从容有常者，从容谓举动有其常度。

王念孙《广雅疏证》对"从容"的"举动"义作了详细疏证，他同意《礼记·缁衣》孔疏的意见，以"从容有常"之"从容"为"举动"义。[24]此后，人们多从王氏的说法，把"从容有常"之"从容"解释为"举动"，例如《辞源》、《辞海》、《汉语大词典》等大型工具书。[25]

李解民先生曾写过一篇《"从容"辞义探析》对古文献中"从容"一辞的不同用法进行了梳理。《"从容"辞义探析》是李氏向1998年12月台湾师范大学国文系等举办的"第二届国际暨第四届全国训诂学学术研讨会"提交的论文，在大陆不易看到。李文指出，王氏在疏证"从容"的"举动"义时存在扩大化倾向，把本来是"休闲"义的"从容"误认为是"举动"义的"从容"。李文所引"休闲"义的"从容"例子中，除《礼记·缁衣》的"从容有常"外，还有《晏子春秋》、《新书》、《史记》、《汉书》等的一些例子。我把李文对那些例子的总结的一段话抄写在这里，供大家参考：

综观《史》、《汉》例文，可以清楚看到："从容"一词所系具体背景、场合完全与郑玄、孔颖达的诠释相吻合，确实不在朝会理政之际，而为退朝闲居之时。不少例句中出现了"私"、"洗沐归"、"闲侍"、"闲"、"燕饮"、"承闲"、"待闲"、"侍燕"、"宴饮"等明确表示休闲背景的文字。因此，将上述例文中的"从容"理解为休闲，可以说是从总体上把握住了它的本义。[26]

（作者为北京大学中文系教授）

① 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》（以下简称《郭店》）17—20、129—137页，文物出版社，1998年。马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》（以下简称《上博》）45—68、171—200页，上海古籍出版社，2001年。

② 《郭店·缁衣》16—17号，《上博·缁衣》9—10号。

③ 湖北省荆沙铁路考古队:《包山楚简》(以下简称《包山》)图版一一,文物出版社,1991年。滕壬生:《楚系简帛文字编》155页。湖北教育出版社,1995年。

④ 参看高明《中国古文字学通论》157页,文物出版社,1987年。

⑤ 参看何琳仪《战国文字通论》216—217页,江苏教育出版社,2003年。

⑥ 黄德宽、徐在国:《郭店楚简文字考释》,《吉林大学古籍整理研究所建所十五周年纪念文集》102页,吉林大学出版社,1998年。

⑦ 黄德宽、徐在国:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)·缁衣·性情论》释文补正,《古籍整理研究学刊》2002年2期2页。

⑧ 周凤五:《郭店楚简识字札记》,《张以仁先生七秩寿庆论文集》352—353页,台北学生出局,1999年。

⑨ 刘桓:《读<郭店楚墓竹简>札记》,《简帛研究二〇〇一》62页,广西师范大学出版社,2001年。

⑩ 按周文所摹A1的字形有误。古文字“仓”见《郭店·太一生水》3、4号,汤余惠主编《战国文字编》332页(福建人民出版社,2001年),与A1所从B1的字形有别,也可以证明第二种释法是有问题的。

⑪ 商承祚:《石刻篆文编》第2卷21页,科学出版社,1959年。

⑫ 商承祚:《石刻篆文编》第5卷7页。

⑬ 第四个“录”字上面所从的“夕”,很可能是由第一至第三个“录”字那种写法上面所从的一短横讹变而成的。

⑭ 《包山》65号“逯”字原文,笔画略有残泐,本文摹写的字形,曾参考了滕壬生《楚系简帛文字编》143页著录的该字。

⑮ 滕壬生:《楚系简帛文字编》119—121页。

⑯ “从”有即容切、七恭切和疾容切等不同读音,这些读音的声母分别属精母、清母和从母。为了叙说方便,本文仅取“从”字本义读音疾容切的声母。

⑰ 大徐本无“声”字,此据小徐本。见徐锴《说文解字系传》149页,中华书局,1987年。

⑱ 陈寿祺辑:《尚书大传》18页,《丛书集成》本,中华书局,1985年。

⑲ 马王堆汉墓帛书整理小组《马王堆汉墓帛书[肆]》图版8页60行、释文注释11页,文物出版社,1985年。

⑳ 张家山二四七号汉墓竹简整理小组《张家山汉墓竹简[二四七号墓]》78页37号、241页注[五],文物出版社,2001年。

㉑ 参看于省吾《释古文字中附划因声指事字的一例》,《甲骨文字释林》446—447页,中华书局,1979年。

㉒ 参看张守中《睡虎地秦简文字编》1、43页,文物出版社,1994年。

㉓ 参看周法高《上古音的声母》,梅祖麟、罗杰瑞《试论几个闽北方言中的来母S—声字》,丁邦新《论上古音中带1的复声母》,包拟古《释名复声母研究》,严学窘《原始汉语复声母类型的痕迹》,郑张尚芳《上古汉语的S—头》,竺家宁《上古汉语带舌尖流音的复声母》等。见赵秉璇、竺家宁编《古汉语复声母论文集》,北京语言文化大学出版社,1998年。

㉔ 王念孙:《广雅疏证》192页,江苏古籍出版社,1984年。

㉕ 《辞源》第二册1082页,商务印书馆,1980年。《辞海(缩印本)》311页,上海辞书出版社,1988年。《汉语大词典(缩印本)》上卷1870页,汉语大词典出版社,1997年。

㉖ 《第二届国际暨第四届全国训诂学学术研讨会论文集》239—240页,1998年。

郭店上海楚简对读札记

黄锡全

一、民臧服而刑不屯

郭店《缁衣》简1:夫子曰:好𡠦(美)女(如)好兹(缁)衣,亚(恶)亚(恶)女(如)亚(恶)𨒥(巷)白(伯),则民臧而𠛙(型)不屯

此条的前两句,学术界的意见比较一致。主要是后面一句,看法不一。其中最关键的就是"𠭥"字。

臧𠭥,上海简1作"咸𡩜",今本作"咸服"。

郭店竹简整理报告释𠭥为"㐌(它?)","疑为它字异体",录裘锡圭先生按语"'而'上一字似当释为㧑"。[1]或主张是"扐"之异构,引段注《说文》扐下云:"权度多少中其节谓之扐"。认为简文"盖执政者好恶分明,则民知其节度而扐择之,此'臧扐'之谓"。[2]

有学者认为㧑读为"力",是尽力、竭力的意思。疑"臧"是"咸"之误。[3]又有学者认为臧当是"咸"之讹。㧑,从力,从攴会意,为"以力服人"的专字,即服。[4]还有学者认为𠭥,既非㧑字,亦非扐字,字从力从殳,而是"役"字的或体。"民臧㧑"即"民善役",意思是说"人民乐意奉献劳役"。[5]等等。

此句之义,诸家从不同的角度去分析、探讨,尽管意见不一,则无可厚非。

未见到上海楚简之前,我们曾经认为此字从力从攴,当释为扐。攴与手形义俱近,如刘文所举捕与𢾝、损与𢽽、播与番数例,还如扶

与敖、措与散、揚与敭等,以为简文的"扐"是个假借字,是借扐为服。理由如下:

扐,从手,力声。力,来母职部。服,并母职部。扐服古韵同部。

《诗·小雅·斯干》:"如矢斯棘。"《释文》:"棘,《韩诗》作扐。"[6]马王堆汉墓帛书《六十四卦·習坎》上六"棘"作"勒"。[7]

僰,《说文》:"犍为蛮夷。从人,棘声。"《吕氏春秋·恃君览》:"僰人野人,篇笮之川。"高诱注:"僰读如匍匐之匐。"《诗·邶风·谷风》:"匍匐救之。"《礼记·檀弓下》引匐作服。《诗·大雅·生民》:"诞实匍匐。"《释文》:"匐本亦作服。"[8]

是力、棘与匐、服音近可通之证。故从力的"放"可假为"服"。

见到上海简后,以上的看法有所动摇。

上海简的这个字,下从力,力上所从与师克盨的"黔"字左旁类似,似可释为"劧"。劧,《集韵》以为"功"字或体,与楚简内容不符。如的确是一个与"服"音义相近的从力声之字,就如上举之例。

我们以为上海简的这个字的上部当为下列曾侯乙墓竹简"[古文](箙)"字之省声形。曾侯乙墓竹简的[古文]为"箙字初文,从[古文],[古文]声。[古文],就是盛矢之器。[9]

[古文]　　[古文]

因此,这个字就是从力、箙省声。箙、服自然可以假借。如上海《缁衣》简9"衣备"即衣服。《古文四声韵·屋韵》录《古孝经》(5·3B)服作"备(箙)"。[10]《国语·郑语》"檿弧箕服。"韦昭注:"服,矢房。"

如上面分析不误,郭店楚简的放,就应该理解为从力、攴声的形声字。攴,滂母屋部。服,并母职部。二字声母同属唇音。

"臧",上海简和今本作"咸",可能是因二字形近而误。因为臧本似从咸作,如古玺多从口,从臣少见。臧,有学者引《左传》宣公十二年:"执事顺成为臧。""臧服"就是"顺服"。文义可通。《后汉书、仲

暠传》："暠诚心怀抚，信赏分明，由是羌胡龟兹莎车乌孙等，皆来顺服。暠乃去烽燧，除候望，边方晏然无警。"但是，上海简与今本相合，故"臧"也可能是"咸"字误书。郑注：咸，皆也。咸服即皆服。义也可通。孰是孰非，还有待新材料证实。

屯，今本作试。或主张是字形之误。上海简从屯从刀。屯，或主张义为陈。《楚辞、离骚》："屯余车其千乘兮。"王逸注："屯，陈也。""刑不屯"即"刑不陈"。[11]

如此，简文"民臧（咸）□（服）而坓（型）不屯"，就是说，老百姓皆顺从而刑法不用。

二、万邦作伏

郭店《缁衣》简2和今本《缁衣》"万邦作孚"，上海《缁衣》简1作"万邦作□"。上海简注释□为𠬝，"𠬝有省笔"。

今按，服字右旁有省"又"者，见于金文和《说文》古文。但"舟"形未见省作"丿"。所以，我们怀疑上海简有可能为"伏"字变省。伏本作□、□等，象人侧面俯伏之形。[12]伏、服可通。如匍匐，又作匍伏或匍服是其证。[13]《说文》絥或作鞴。

三、为下可□而志也

上海《缁衣》简2"为下可□而□（志）也"之□，郭店《缁衣》简4作从口从寺等，今本作志。上海简注释认为从因，止声，《说文》所无。

今按，此字从"因"费解。所谓的"因"当是"齿"形写变。郭店楚简的"齿"作□、□等形，止下写成连笔便似"因"了。此假齿为志。上海《缁衣》简19"志"从"目"作□，注释认为是"齿"字异体，与中山王方壶铭文"齿"字形近，读作"志"。核方壶齿作□，与简19不同，而与简2之形类同。简19实从目，如下列目或从目之字：

[illegible] 中山兆域图视[illegible]、[illegible] 郭店楚简目、亲[illegible]、[illegible] 古玺目、盲

目与心义近,皆可能为志之异构。侯马盟书"质"字从贝,或从目,或从心。[14]有可能是贝省从目,目与心义近,故又从心。

四、谨恶以渫民淫

郭店《缁衣》简 6:古(故)君民者,章好以[illegible](视)民[illegible](欲),[illegible](谨)亚(恶)以[illegible](渫)民[illegible](淫),则民不[illegible](惑)。

此句的关键是"[illegible]"字有不同看法。

郭店简报告释文为渫。今本作御。裘锡圭按,"上部与《穷达以时》篇二号简'殜'字右旁相同,似当释为'渫'。《说文》:'渫',除去也"。或认为"此字从亡,为阳部字,疑以音近借为'御'"。[15]或释为"柞",解为"治"。"柞民淫"者,"治而去民之淫俗也"。认为"今本作御,失之远矣"。

上海简 4 此字作"[illegible]"(从虍)。或主张郭店简从"困"。[16]

今按,此字释读有两种可能,一是从"亡",一是从"困"或"根"。

世、乍、亡虽然形近易混,但有偶见与常见之别。相关诸字比较如下:

世 [illegible]鄂君启车节 [illegible]上海简 [illegible]、[illegible]郭店简

乍 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

亡 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

通过比较,我们的印象是,楚简从世的字从"止",可能是省形,又以此为声。世,书母月部。止,章母之部。章、书声母相近(舌音)。

乍(作)字多如所举之例,其中作[illegible]形者少见。亡字一般是三笔,中间一笔的笔意一般多向左撇,与右面一笔成"人"字形。作后面几形者少见。

《穷达以时》简二的"殜"字,依字义可释读为"世"。所从的"世"

当是省形或者以“止”为声。但这不等于凡是与此相近的字形都可释为从“世”。如《说文》字就是从亡,而非枼字。

曾侯乙编钟铜挂件上刻有音律名钟,第一字与竹简构形类似,下从木,其上我们曾经将其释从“亡”,读为“黄钟”。[17]

因此,上举的,有可能从亡。

1、字形与亡相近。此简的,与上列从“亡”的字形类同。木、草义近,也有可能为茫字异体,即芒。《集韵》芒或从水作茫。

2、字义与文义相近。《方言》芒,灭也。《国语、晋语》:“灭其前恶。”注:灭,除也。《楚辞、初放》:“贤者灭息。”注:灭,消也。亡也有去义。以(茫)民(淫),就是可以消除、消亡民淫。

3、楚简与传世的文献用字均为音近借字。传世本作“御”,与上海简作从“鱼”均属疑母鱼部。亡、茫属明母阳部。鱼阳对转。古“亡”即“無”,典籍及古文字中习见。無属鱼部字。鱼、御与亡或茫诸字音同或音近,故可假借。

此句之义是,为民之君,要章显美善以告示民之愿望,严惩邪恶以消除民之贪侈,这样,老百姓就不会迷惑(糊涂)。

如将此字释为从“困”,也有根据,主要是其形与《说文》困字(129页)古文和《古文四声韵》(4·20A)所录《古尚书》和《籀韵》的“困”形相同。古本《尚书》困多作朱。[18]

我们考虑,如果此字真是从困,所谓的“困”,也可以释为“根”或读为“根”字。《古文四声韵·痕韵》录《古老子》根作“”(1·37A)。甲骨文有字,于省吾先生曾主张释根,或主张释困。[19]根,有杜绝、清除等义,与文义也贴切。

《管子·君臣下》:“审知祸福之所生,是故慎小事微,违非索辩以根之。”《后汉书》87《西羌传论》:“若攻之不根,是养疾疴于心腹也。”

(谨)亚(恶)以(根)民(淫),则民不贼(惑),义为严惩邪恶

以杜绝或清除民之贪侈,这样老百姓就不会迷惑。

两相比较,从亡一说,长于从困。

五、君好则民㕣之

上海《缁衣》简5“君好则民㕣之”之㕣,郭店《缁衣》简8作忩,今本作欲。上海简注释无说。今按:此为“㕣”即沿字所从,非公,非谷省。沿,喻母屋部。欲,喻母元部。二字双声。此假㕣为欲。

六、百姓以仁道

郭店《缁衣》简12:子曰:坔(禹)立三年,百眚(姓)以忎(仁)道……

道字,今本作遂。上海《缁衣》简7作[illegible]。“遂”与道、[illegible]究竟是什么关系,还需要再说几句。

我们曾经将上海简的[illegible]释为[illegible],并分析了[illegible]、遂的关系,指出郭店简的[illegible]有可能为[illegible]之或体,即今之[illegible]字。[illegible](唐韵“余六切”)、[illegible]同属定母屋部。遂,唐韵“徐醉切”,古属邪母物部。从[illegible]的隊属定母物部。《易·丰·上六》:“三岁不[illegible]”,马王堆帛书本[illegible]作遂。是[illegible]可作遂之证。[20]

或以为遂为逐误,可备一说。但毕竟今本作遂而非逐,马王堆帛书本[illegible]又有作“遂”之例,故今本作“遂”不一定就是误字。郭店简作道,是道、[illegible]、遂诸字音近假借。

或以为上海简的这个字从“页”声,页即古“首”字,为“忧”字声符,故可读为道。[21]这是一种考虑。但此说没有解释左旁之形,而且这种结构之字所从的“页”多为形符或意符,如颠、顶、项、顺、顾、[illegible]、顿等等。故此说的可能性不大。

七、上不可以埶型而轻爵

上海《缁衣》简15的"爵"字作[illegible]，郭店《缁衣》简28作"雀"，今本作"爵"。上海简注释："[illegible]，字形从毕从少，'毕'字中增'少'字，《说文》所无。"陈伟认为，其字从斗，少声。[22]

今按，此字从"少"声是也。从"斗"还值得再考虑。我们怀疑类似"斗"的形体，既非从"毕"，也非从"斗"，而是"爵"的变形，与"雀"从"隹"类似，即从爵，少声，为"爵"字或体。[illegible]形似由金文的[illegible]、[illegible]等形省变。[23]

八、不危行，不危言

上海《缁衣》简16"不危行，不危言"之[illegible]，郭店《缁衣》简31作[illegible]，今本作危。上海简注释认为"从石从今，《说文》所无"。

今按，从"今"与"危"无法相通。我们以为，此字就是厃即"危"字。《说文》："厃，仰也。从人在厂上。""厂，山石之厓岩，人可居。"是从石与从厂义近。其上人形下之"二"乃趁隙所加饰笔。如赤作[illegible]、向作[illegible]等。[24]厃读如危。

九、慧於其(?)者之谓兑(悦)

上海《性情论》简6"[illegible]於其(?)者之谓兑(悦)"。郭店《性自命出》简12作"快於己者之谓兑"。庞朴先生认为"其"字之释不对；上海简注释悳为忧、圄，也不对。

今按，庞先生说是。《性情论》简38与郭店简《性自命出》"快"字对应的字是"慧"字，下部与此形类同。此处当是"慧"字省形，假为快。慧，匣母月部。快，溪母月部。

又，《正字通》以 怙为忱字俗体。忱与谌、愖、訦通。愖同媅。

《集韵》媸,乐也。《说文》快,"喜也"。喜,"乐也"。是怙(忧)与快字义近。但此字可能不是简文之[illegible]。缀此备考。

十、皆生於

上海《性情论》简8"并生於"的并字作[illegible];郭店《性自命出》简15作[illegible],释皆。

今按,上海简实当是皆字,只是将上面并列的[illegible]下多加了两横划,遂与"并"形类同。这种多加两横划的例子,如同楚简的佥([illegible])或从佥的字,或作[illegible]、[illegible]、[illegible]等[25]。

十一、浸 是

上海《性情论》简⑱"浸是"之[illegible],释文为"悍"。郭店简《性自命出》30简对应的字句作"[illegible]没"。

今按,此字下面非从心。楚文字的心多作[illegible],与此不同。我们以为其形有可能是"是"字,与包山、郭店楚简的是及从是之字类似。是,在此读为"弑"。《说文》弑,"臣杀君也。《易》曰:'臣弑其君。'从杀省,式声"。典籍弑、杀义近互作习见。[26]是,禅母支部。弑,书母职部。书、禅二母相近(同属舌音)。《汉书·古今人表》:"卫视夷。"颜注:"即式夷也。见《吕氏春秋》。"《荀子·解蔽》:"是其庭可以博鼠。"杨注:"是盖当为视。"视,禅母脂部。

"浸杀",或主张"是渐趋衰弱之义"。[27]我们以为,这是描写悲伤到极点,犹如刀绞一般,类似于上曾太子般殷鼎之"哀哀利锥"。[28]所以,浸杀,当是悲痛欲绝之状。其义还需结合上下文通盘考虑,拟另外行文讨论。

十二、谷[illegible]而毋遣

上海《性情论》简27"谷[illegible]而毋遣"之遣,释文为"遣(?)"。郭店

《性自命出》简62从言从欠。

今按：其字作[illegible]，应是从[illegible]，与曾侯乙编钟、编磬“遣”字作[illegible]，[illegible]形同，即遣字。遣、欠音近可通。[29]

十三、逆字补说

《性自命出》简9-10：凡眚（性），或動（动）之，或[illegible]之…

简11：[illegible]眚（性）者，兑（悦）也。

简17：雚（观）亓（其）止（先）逡（后）而[illegible]训之

残简9：眚（性）又[illegible]生（性）

《成之闻之》简32：是古（故）小人乱天祟（常）以[illegible]大道，君子[illegible]（治）人[illegible]（伦）以川（顺）天悳（德）。

《成之闻之》简32的[illegible]，报告已释为逆。《性自命出》简10、11的[illegible]，黄德宽、徐再国释为逆。简17及残简9的[illegible]、[illegible]，刘钊补释为逆。上海简也有几见[illegible]，报告释为逆。这些释读都非常正确，文从字顺。

我们曾经撰有《齐六字刀铭文释读及相关问题》，将有争议的[illegible]、[illegible]等形之字释为[illegible]，遗憾的是成文时未能见到郭店楚简。郭店楚简、上海楚简的发表，更坚定了这一释读的信心。

齐国六字刀的这个字从逆，应该释读为[illegible]（近），训拓，当是齐拓邦之君或齐拓邦长远时期所铸之大刀。“拓邦长”之“拓邦”，当指齐威王至齐湣王之时（前356年-前284年）。考虑到三字“齐大刀”似略早于“六字刀”，我们主张，三字刀（“齐大刀”）当铸于经济实力较强的齐威王时期，六字刀当铸于齐国势力鼎盛之齐湣王时，而很有可能就铸于齐灭宋之年（前286年），以纪念或歌颂齐王的时政或功绩。这样，刀铭的时代特点与历史背景均相吻合。[30]

由此说明，不少疑难的古文字，随着类似大批楚简的材料出土，

将会逐渐得到确认。

附记:此文曾以《读上博楚简札记》为题,提交2002年3月31日-4月2日由清华大学思想文化研究所和台湾辅仁大学文学院在北京清华大学联合举办的"新出楚简与儒学思想国际学术研讨会"讨论。现应郭店楚简研究(国际)中心关于《郭店楚简出土十周年纪念文集》约稿提交此文,将标题作了更改,内容基本未动。特此说明。

(作者为中国人民银行钱币博物馆研究员)

① 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》,文物出版社,1998年5月。

② 刘信芳《郭店简<缁衣>解诂》,武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,湖北人民出版社,2000年5月。

③ 李零《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17期485页,三联书店,1999年8月。

④ 周凤五《郭店楚简识字札记》,打印本。

⑤ 邱德修《简本(缁衣篇)校注举例兼论<缁衣、郑注>之贡献》,台北史语所主办"第一届古文字与出土文献学术研讨会"论文,2000年11月。

⑥ 高亨《古字通假会典》402页,齐鲁书社,1989年。

⑦ 见《文物》1984年3期3页。

⑧ 可参考高亨《古字通假会典》439页,齐鲁书社,1989年。

⑨ 《曾侯乙墓》竹简2、16、19、37、99等简,及503页注16,文物出版社,1989年;也可参考滕壬生《楚系简帛文字编》360页,湖北教育出版社,1995年。

⑩ 见中华书局出版《汗简·古文四声韵》,1983年。

⑪ 刘信芳《郭店简<缁衣>解诂》,武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,湖北人民出版社,2000年5月。

⑫ 说详于省吾《甲骨文字释林》374页,中华书局,1979年。裘锡圭《释兇》、《古文字论集》,中华书局,1992年。金文[illegible]字从此,见《金文编》356页。

⑬ 可参考高亨《古字通假会典》439页,齐鲁书社,1989年。

⑭ 《侯马盟书》348页,文物出版社,1976年。

⑮ 李零《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑485页,三联书店,1999年8月。

⑯ 见陈伟《郭店楚简与上博楚简<缁衣>对读》,《简帛研究》网页文。

⑰ 铭文见《曾侯乙墓》报告，释文见该报告541、559页注26、29。拙说见拙著《湖北出土商周文字辑证》110页，武汉大学出版社，1992年。

⑱ 可参考（日）小林信明《古文尚书の研究》。许学仁《古文四声韵古文研究》140页，文史哲出版社印。

⑲ 可参阅于省吾主编《甲骨文字诂林》838页，中华书局，1996年。

⑳ 黄锡全《楚简续貂》，《简帛研究》第四辑，广西教育出版社，1998年。收入拙著《古文字论丛》艺文印书馆，1999年。

㉑ 刘乐贤《读上博简札记》，见《简帛研究》网页。

㉒ 陈伟《上博、郭店二本 <缁衣> 对读》，见《简帛研究》网页文。

㉓ 可参考《金文编》356页，中华书局，1985年版。

㉔ 可参考何琳仪《战国文字通论》232页，中华书局，1989年。

㉕ 见郭店楚简《老子》甲简5；仰天湖楚简斂、歛，郭若愚《战国楚简文字编》，上海书店出版社，1994年。

㉖ 可参见高亨纂著《古字通假会典》649页，齐鲁书社，1989年。

㉗ 李零《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第十七辑，509页，三联书店，1999年。

㉘ 见《文物》1983年12期。

㉙ 说详裘锡圭、李家浩《曾侯乙墓钟、磬铭文释文与考释》，见《曾侯乙墓》553页，文物出版社，1989年。

㉚ 黄锡全《齐"六字刀"铭文释读及相关问题》，《吉林大学古籍整理研究所建所十五周年纪念文集》，吉林大学出版社，1998年12月。收入拙著《先秦货币研究》，中华书局，2001年。

郭店竹书《五行》零识

陈 伟

一

7-8号简原释文作:“善弗为亡近,德弗之不成,智弗思不得。”马王堆帛书本同。“近”疑读为“忻”,义为启发、开启。《说文》:“忻,(闿)也。……《司马法》曰:‘善者忻民之善,闭民之恶。’”《说文》所引《司马法》佚文是说启发民众的善,简书是说开启本人的善,虽然对象不同,辞义则无别。

二

12-13号简原释文云:“仁之思也清,清则察,察则安,安则因(左从忄,温),因(左从忄,温)则悦,悦则戚,戚则亲,亲则爱,爱则玉色,玉色则型,型则仁。”又32号简释文云:“颜色容貌因(左从忄,温)变也。”对于“安则”与“容貌”后一字,张光裕先生改释为“恩”[①];刘信芳先生则说:“昷,《郭店》隶作‘因(左从忄)’,读作‘温’。其字帛本作‘温’。按原简字形从心从昷省,不可隶作‘因(左从忄)’。若隶作‘因(左从忄)’,则与‘恩’字相混。其字与释为怨之‘愠’亦不是一字。”[②]楚简中的“因”字,有与此字上部类似者。不过,此字上部顶端有一向右斜出的笔画,则为“因”字所无。在《性自命出》中也出现过“愠”字,见于34、35号简。其上部与此字上部的区别,更是显而易见。

此字上部疑当隶作“圅”,通作“函”。甲骨文、金文中的“函”字

作矢在函中。其中的矢多倒置，但亦见有作正立者[3]。简文此字上部似即作矢正置函中之形，应可释为“函(从心)”。函有包含、容纳之义。以此理解简书，大致也是通顺的。

作为另一种可能，函(从心)也许借为“温”。在上古音中，函是匣母侵部字，昷是影母文部字[4]，读音相近。所以有学者认为：“昷，从人，从函省，会包蕴之义。函亦声。”[5]在这个意义上，简文“函(从心)”应可读为“温”，从而与帛书本一致。

三

21号简原释文作：“不弁(变)不悦，不悦不戚，不戚不亲，不亲不爱，不爱不仁。”注释针对第二字说：“即‘弁’字，读作‘变’。帛书本作‘般(下从月)’，但解说部分解释经部此句时则作‘变’(见帛书第233行)。”

帛书中，所谓“变”字原本作“□”，原释文释为“变”。围绕简书的“弁”以及帛书的“□”，研究者有不同看法。如庞朴先生认为：“定《说》文□为变，于义无解；宜定作恋、娈、挛之省，思慕也，温顺也，眷念也。”[6]刘信芳先生认为：“按‘变’与‘行’相比较而言，义之外显为行，而仁之外显为‘变’，为动。”[7]

应该注意的是，弁、般以及由从得声之字有喜乐之义。《说文》：“昪，喜乐貌。”段注指出：“《小雅》‘弁彼鸒斯’，传曰：‘弁，乐也。’此昪之假借也。古三字同音盘。故相假借如此。昪其正字而尠用之者。”《诗·考槃》：“考槃在涧，硕人之宽。”王先谦《诗三家义集疏》云：“三家‘槃’作‘盘’。……《释诂》：‘般，乐也。’毛传本之，训‘槃’为‘乐’。案，《文选》《东都赋》、《鹔鹴赋》李注引《尔雅》，并云：‘盘，乐也。’无作‘槃’者。三家诗‘槃’作‘盘’者，郭注《尔雅》云：‘见诗。’是郭所见此诗及《尔雅》本必作‘盘’，与李注同。《尔雅》鲁《诗》之学，知

鲁作'盘'也。《释训》:'谖,忘也。'郭注:'义见《考槃》。'《释文》
'槃,本又作盘。'案,此郭注当为'盘',其作'槃'者,传写之误。《
书·叙传》:'窦后违意,考盘于代。'颜注:'《诗·卫风》考盘在涧,考,
也;盘,乐也。言窦姬初欲适赵而向代,违其本意,卒以成乐也。'班
齐诗,亦作'考盘'而训为'成乐',据下文引《文选》注,《韩诗》亦
'盘',毛字异义同,或因毛作'盘'而创为别解,非也。《御览》六十
引作'盘',用三家文。《文选》四十六李注两引《毛诗》二、三章,皆
'盘',疑毛亦有作'盘'者,而《释文》未之及。《说文》:'昪,喜乐貌。
省作'弁'。《小弁》传:'弁,乐也。'《诗》本字当为'昪',般、盘、槃
同音假借。"[8]清儒的这些分析启示我们,简书中的"弁"可如字读,
者看作"昪"之省,训喜乐貌。帛书本中的"般(从月)"、"□"则是
假借字。帛书本《说》文云:"'不□不悦'。□也者,勉(上从宀)也
气也。□而后能悦。"在上古音中,勉、弁二字为元部叠韵,明、并
纽,音近可通[9]。帛书本《五行》说解部分的勉(上从宀)可以读
"弁"或"昪",是在指出《经》文部分"□"的本字。魏启鹏先生认为
处的"勉(上从宀)"当作"勉(上从宀)勉(上从宀)",即"勉勉",引《
记·礼器》训为"劝乐之貌"[10]。在这种情形下,将"弁"训为喜乐,也
允当。

又 32 号简记云:"颜色容貌函(从忄),弁也。"帛书本《经》文:"
色容貌【温,□】也。"《说》文:"【颜色容貌温】,□也。□者,勉(上
宀)勉(上从宀)也,孙孙也,能行□者也。能行□者【然后】心悦,
【悦】然后颜色容貌温,以悦□也。"魏启鹏先生指出:"孙孙读为逊
逊与恂同为心母字,其韵文真旁转,故得通假。《论语·乡党》:'孔
于乡党,恂恂如也。'《刘修碑》云:'其于乡党,逊逊如也。'恂恂正通
逊。龙晦教授曰:'是恂恂、逊逊均温恭之貌,与《礼器》疏之释勉勉
劝乐之貌相合,三者之释亦正与佚书下文 249 行颜色容貌温以悦

[illegible]。’”⑪这里的“弁”、“□”解作喜乐，显然也是适合的。

四

[illegible]37—42号简有一段文字写作：“不柬，不行。不匿，不辩于道。有大罪而大诛之，简也。有小罪而赦之，匿也。有大罪而弗大诛也，不行也。有小罪而弗赦也，不辩于道也。简之为言犹练也，大而晏者也。匿之为言也犹匿匿也，小而访（诊（轸））者也。简，义之方也。匿，仁之方也。刚，义之方。柔，仁之方也。不彊不梂，不刚不柔，此之谓也。”

帛书本相应部分为：“【不简】不行，不匿，不辩于道。有大罪而大诛之，简。有小罪而赦之，匿也。有大罪而弗【诛，不】行。有小罪而弗赦，不辩【于】道。简之为言也犹贺，大而罕者。匿之为言也犹匿匿，小而轸者。简，义之方也。匿，仁之方也。《诗》曰：‘不剧不救，不刚不柔。’此之谓也。”

这里“匿”、“辩”二字的释读或理解存在歧义，我们试作些讨论。

先说“匿”。帛书本整理小组注释引《尔雅·释诂》云：“匿，微也。”郭璞注：“微谓逃藏也。《左传》曰‘其徒微之’是也。”庞朴先生解释“匿匿”说：“后匿字通慝。”⑫魏启鹏先生说：“匿，隐匿。”“简文‘匿匿也’殆抄写有误，当作‘匿也匿’，后一匿字属下句，在‘少（小）’之前。[illegible]‘匿之为言也犹匿’，其首‘匿’谓隐匿也，其尾‘匿’字读为暱。《尔雅·释诂》：‘暱，近也。’郭注：‘暱，亲近也。’《左传·襄公二十五年》：‘而知匿其暱。’杜注：‘亲也。’”⑬刘信芳先生说：“匿，隐也。第[illegible]章简40‘匿匿’犹‘隐隐’。《国语·齐语》：‘则事可以隐令。’韦昭注：‘隐，匿也。’隐谓同情心……”又说：“匿匿，犹隐隐，谓恻隐也。”⑭郭沂先生说：“‘匿匿’，第一个‘匿’，藏也，隐也。第二个‘匿’，小也。《尔雅·释文》：‘匿，微也。’有些喻小的过错。‘匿匿’，意为隐匿小的

过错。"[15]

在郭店简书《六德》32—33号简中，有一段话与本篇关联。这段话写作："仁譬而容，义强而柬。容之为言也，犹容容也，小而炅多也。逸其志，求养亲之志。盖亡不以也，是以容也[16]。"

这段话中的"容"，显然与《六德》篇中的"匿"对应。"容"有容纳、包容义，"匿"有隐藏义，辞义相近。在这个意义上，理解《六德》与《五行》的异文，应该是比较适当的选择。从这一推测出发，《六德》中的"匿"和"匿匿"应该都训为隐匿，简文的抄写和原释文的断读也没有疑其有误的必要。

我们现在释为"辩"的字，原释文依形摹写，而其注释说："简文此字当读作'察'。"裘锡圭先生按语指出："此字之形与当读为'察'的从'言'之字的右旁有别，帛书本与之相当之字为'辩'，待考。"此字与《古文四声韵》卷四所录李商隐《字略》中的"辩"字有近似之处[17]。对比帛书本的用字，似可看作"辩"或"辩"字的异构[18]。帛书《五行》"经"文中的对应之字作"辩"，庞朴先生读为"辨"[19]。魏启鹏先生解释"不辩于道"说："于天道皆蒙昧而不辩者也"[20]。均看作"辨别"。

我们怀疑"辩(辨)"在这里应读为"遍"，是周遍、周全的意思。《广雅·释诂》："辨，徧也。"王念孙《疏证》说："《乡饮酒礼》'众宾辩有脯醢'郑注云：'今文辩皆作徧。'《乐记》'其治辩者其礼具'郑注云：'辩，徧也。'定八年《左传》'子言辨舍爵于李氏之庙而出'杜预注云：'辨，犹周徧也。辨、辩、徧，并通。"[21]帛书《说》文部分云："不匿，不辨于道。匿者，言人行小而轸者也。小而实大，大之口者也。世子曰：知轸之为轸也，斯公然得矣。轸者，多矣。公然者，心道也。不周【于】匿者，不辨于道也。"其以"多"解释"轸"，以"不周于匿者"解释"不辨于道"，也隐约含有这类意思。与"匿"相对的"简"是关注主干，即少数原则性的大问题；"匿"则是兼顾枝蔓，即众多非原则性的小问

题。将“辩”理解为“遍”,正符合这一语境。《六德》42—44号简写道:“生民斯必有夫妇、父子、君臣。君子明乎此六者,然后可以断狱。道不可遍也,能守一曲,焉可以违其恶,是以其断狱速。”是说道不可遍及,如果能够守持六德这个基本的方面,就可以避免许多矛盾。这与我们现在讨论的这段简文强调的侧重点不同,却表明“道”是否能够或者需要“遍”,在当时是一个常常谈到的问题。

(作者为武汉大学历史系教授)

① 张光裕主编:《郭店楚墓竹简·文字编》,艺文印书馆1999年1月,第195页。

② 《简帛五行解诂》,艺文印书馆2000年12月,第35页。

③ 参看于省吾主编:《甲骨文字诂林》,中华书局1996年5月,第2559页引王国维说;沈建华、曹锦炎:《新编甲骨文字形总表》,香港中文大学出版社2001年,第126页。

④ 唐作藩:《上古音手册》,江苏人民出版社1982年9月,第46、135页。

⑤ 何琳仪:《战国古文字典》,中华书局1998年9月,第1310页。

⑥ 《竹帛〈五行〉篇校注及研究》,第46页。

⑦ 《简帛五行解诂》,第65页。

⑧ 中华书局1987年,第274－275页。

⑨ 上古音的拟定,看《上古音手册》,第86、8页。弁与同样从“免”得声的“冕”有通假之例,见高亨:《古字通假会典》,齐鲁书社1989年7月,第155页。

⑩ 《德行校释》,巴蜀书社1991年8月,第34、40页。

⑪ 《德行校释》,第40页。

⑫ 《竹帛〈五行〉篇校注及研究》,第71页。

⑬ 《简帛〈五行〉笺释》,第44、45页。所引郭璞注原衍一“亲”字。

⑭ 《简帛五行解诂》,第127、132页。

⑮ 《郭店竹简与先秦学术思想》,上海教育出版社2001年2月,第196页。

⑯ 说详拙文《郭店简书〈大常〉校释》,另刊。

⑰ 李零、刘新光整理《汗简·古文四声韵》,中华书局1983年12月,第60页。

⑱ 刘信芳先生在《简帛五行解诂》中对简书此字即“暂依帛本《传》以‘辨’字代替”(第127页)。董莲池先生则径谓此字即“辩”字,见《释楚简中的“辩”字》,《古文字研究》第

22辑,中华书局2000年7月。董文将一般释为"察"的从"言"之字均释为"辨",而将此字看作其省体,恐不确。

⑲ 《竹帛〈五行〉篇校注及研究》,第70页。

⑳ 前揭魏著第77页。

㉑ 《广雅疏证》,中华书局1983年5月,第51页。

战国竹书《忠信之道》释论

冯 时

湖北荆门郭店一号战国楚墓出土竹书《忠信之道》是一篇重要的儒家早期文献，对儒家的忠信思想作了精辟阐释。学者通过对竹书的研究，于全篇文意的疏通做了很多工作，但问题仍未彻底解决。本文拟就相关问题提出看法，不当之处，恳请指正。

一、释 文

竹书《忠信之道》全篇共 9 简，经《郭店楚墓竹简》的编者整理研究及裘锡圭先生案语，已基本可以通读[①]。兹以此为基础，并参考各家考释[②]，将《忠信之道》全文释写于下。为求排印方便，对竹书异文径以今文写定，其中不同意见则于下节讨论。

不譌不葆，忠之至也；不欺弗知，信之至也。忠积则可亲也，信积则可信也。忠$_1$信积而民弗亲信者，未之有也。

至忠如土，化物而不伐；至信如时，必至而不结。忠人亡$_2$譌，信人不倍，君子如此，故不忘生，不倍死也。

太久而不渝，忠之至也；太古而具偿，信$_3$之至也。至忠亡譌，至信不倍，夫此之谓此。

大忠不说，大信不期。不说而足养者，地也；不期$_4$而可遇者，天也。配天地也者，忠信之谓此。

口惠而实弗从，君子弗言尔；心疏[而貌]$_5$亲，君子弗申尔；暇行而靖说民，君子弗由也。三者，忠人弗作，信人弗为也。

忠之为[6]道也,百工不楛而人养皆足;信之为道也,群物皆成而百善皆立。君子其施也[7]忠,故蛮亲附也;其言尔信,故邅而可受也。

忠,仁之实也;信,义之基也。是故古之所[8]以行乎端愨者如此也。[9]

二、释　论

不譌不葆,忠之至也。

"葆",简文作"缶",读为"葆"。"缶"从"缶"声,字又见于金文,即"宝"之异构。《尚书金縢》:"无坠天之降宝命。"《史记·鲁周公世家》"宝"作"葆"。《礼记·乐记》:"天子之宝龟也。"《史记·乐书》"宝"作"葆"。司马贞《索隐》:"葆与宝同,《史记》多作此字。"《老子》第六十七章:"我有三宝。"汉帛书甲本"宝"作"葆"。是"宝"、"葆"相通之证。《庄子·齐物论》:"注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来,此之谓葆光。"成玄英《疏》:"葆,蔽也。至忘而照,即照而亡,故能韬蔽其光,其光弥朗。"故"葆"即隐藏之意。竹书"不葆"意即不隐藏。《论语·学而》:"为人谋而不忠乎?"朱熹《集注》:"尽己之谓忠。"以心无私隐、尽心竭力为忠。简文"不葆"正此之意。故竹书"不譌不葆"意即至忠之人恒守不变,尽心竭力。

不欺弗知,信之至也。

"弗知",不能知晓也,为"不欺"的宾语。与前文"不譌不葆"为并列结构不同,故以"弗"为"不"字异文以明之。

"不欺弗知"意即生人不能欺骗那些不能验明你的言行是否如一的人,故竹书所言之"弗知"者自指亡人鬼神之类。亡人可欺,因为人的言行不符,只说不做,亡人是无法知晓的,所以诚信的培养一定要从生人对待亡人的态度开始,而诚信的体现也一定得通过生者对于

鬼神言行如一的约守来实现，这便是竹书所言“不忘生，不倍死”的道德。竹书明言“至信如时，必至而不结”，以喻行动是语言的具体体现，说到便要做到，承诺就要兑现。而后文称“太古而具偿，信之至也”；“口惠而实弗从”、“心疏[而貌]亲”、“暱行而靖说民”，皆明不欺而背，心口合一，言行一致，从而强调信的核心即在于言行相符。人如果说一套，做一套，这便是欺。若以此对待生者，生者则可以识别而终招灾祸；但以此对待亡人鬼神，亡人鬼神则不能知晓，于己似乎并没有损失。所以诚信的根本即在于生人对待鬼神所表现的言行一致的态度[3]。《荀子·礼论》：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也，人之终也。终始俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终。终始如一，是君子之道，礼义之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其无知也。”此“慢其无知”之，“无知”即竹书所言之“弗知”，俱指亡者而言，故“不欺弗知”意即不欺慢无知者也。

诚信思想是从生者对待鬼神的信守态度发展而为生者之间的行为准则。《左传·桓公六年》云：

所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。今民馁而君逞欲，祝史矫举以祭，臣不知其可也。

杜预《集解》：“正辞，不虚称君美。矫举，诈称功德以欺鬼神。”足明诚信思想旨在强调生者对于鬼神言行相符，正辞而不矫举，如实而不诈称，当然这种态度必须通过丧礼祭礼的形式而得以体现。《礼记·檀弓上》云：

子思曰：“丧三日而殡，凡附于身者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附于棺者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。”

又《祭统》云：

上则顺于鬼神，外则顺于君长，内则以孝以亲，如此之谓备。唯贤者能备，能备然后能祭。是故贤者之祭也，致其诚信与其忠敬，奉

之以物,道之以礼,安之以乐,参之以时,明荐之而已矣,不求其为。此孝子之心也。……身致其诚信,诚信之谓尽,尽之谓敬,敬尽然后可以事神明。此祭之道也。

都在强调对待鬼神必诚必信的重要。战国竹书《子羔·孔子诗论》开篇即论周文王怀诚信而终受天命,也在借文王对于天神所表现出的诚信之德以阐明信的核心内涵即在于人对待鬼神的态度的思想[④]。西周大克鼎铭云:

天子明哲,𩒨孝于(与)申(信)。

𤔲公盨铭云:

用孝申(信),复用祓禄。

两“信”字本皆作“申”[⑤]。而“申”字又往往借用为“神”。如金文恒见“其用享孝于皇神祖考”、“用作大御于厥祖妣、父母、多神”、“于兹先神皇祖”等,“神”皆本作“申”。今知周人于诚信之“信”本作“申”,更暗寓了信的思想来源于生人对待鬼神的态度而通过敬神祭祖得到体现的事实。

至信如时,必至而不结。

此以时间之循环必至以喻至信之义。作为时间标记点的二分二至每年都如期而至,准时不爽,从而使古人产生了天时至信不欺的思想。《周礼·地官·大司徒》:“以土圭之法测土深,正日景,以求地中。”郑玄《注》:“土圭所以致四时日月之景也。”土圭既是测影的尺度,所以又是人们借以了解天时诚信的工具,因而成为信瑞之物。《说文·土部》:“圭,瑞玉也。”又《说文·玉部》:“瑞,以玉为信也。”《白虎通·瑞贽》:“以为珪信瑞也。”皆以圭为信瑞之器。古代盟誓而书盟辞于石圭玉圭,如侯马盟书与温县盟书,正反映了以信瑞之圭体现约信不渝的古老思想。

忠人亡讹,信人不倍。

“倍”,简文作“伓”,似即“倍”之本字。《说文·人部》:“倍,反也。”段玉裁《注》:“此倍之本义。《中庸》:‘为下不倍。’《缁衣》:‘信以结之,则民不倍。’《论语》:‘斯远鄙倍。’皆是也。”《荀子·天论》:“倍道而妄行,则天不能使之吉。”《墨子·尚贤中》:“守城则倍畔。”《史记·楚世家》:“倍齐而合秦。”皆违背、背叛之意。文献“倍”、“背”通用,故可存此异文,不必破读为“背”。

太古而具偿,信之至也。

“太古”,旧释“匋”⑥,于文意似有不合。学者或以为“太古”合敝⑦,甚是。“太古”意同前文“太久”,变文而已。

“俱偿”,简文作“者尚”。学者或读“主常”⑧,或读“处常”⑨,似也未合竹书所言至信之意。《左传·襄公九年》:“具正徒。”《汉书·五行志》引“具”作“储”,是“者”、“具”相通之证,故“者”可读为“具”。“偿”从“尚”声,是“尚”可读为“偿”⑩。“具”,俱也,备也。《诗·小雅·小旻》:“谋之其臧,则具是违;谋之不臧,则具是依。”《史记·萧何世家》:“以何具得秦图书也。”“偿”,还报也。《说文·人部》:“偿,还也。”《左传·僖公十五年》:“西邻责言,不可偿也。”杜预《集解》:“不可报偿。”故“太古而具偿”解至信之意则谓虽时间经过很久,但所言仍全部付诸实践,兑现不欺,即所行具答报所言。此与上文解至忠之意而言虽时间经过很久而忠心不渝排比成文,但所论忠与信的核心不同。

竹书称“太久而不渝,忠之至也;太古而具偿,信之至也。至忠亡譌,至信不倍。”皆言忠信言行如一。论至忠而太久不渝,实即竹书首言之“不譌”,意即不变,故应后文“至忠亡譌”。论至信而太古具偿,实即竹书首言之“不欺”,则应后文“至信不倍”,意即行不倍言。《四书辨疑》:“盖忠当以心言,信当以言论。心无私隐之谓忠,言有准实之谓信。”言有准实者即言见诸行,此简文“具偿”之意也。

大忠不说,大信不期。不说而足养者,地也;不期而可遇者,天也。

"说",简文作"兑",或以为读为"夺"[11]。裘锡圭先生疑读为"说"[12],可从。"大忠不说"之"说"与"大信不期"之"期"对文,意指言语之表达,乃相对于行动而言,谓大忠者不靠言词的表白,而要看行动的表现。故下文以"不说而足养者,地也"为喻,谓地之足养万物,并不言说而默默奉献。《论语·里仁》:"子曰:'古者言之不出,耻躬之不逮也。'……'君子欲讷于言而敏于行。'"所强调的正是行动重于言词。人言既出就必须付之以行动,而不能"口惠而实弗从",只说不做。

《荀子·臣道》:"有大忠者,有次忠者,有下忠者,有国贼者。以德复君而化之,大忠也;以德调君而补之,次忠也;以事谏非而怒之,下忠也;不卹君之荣辱,不卹国之臧否,偷合苟容,以之持禄养交而已耳,国贼也。"可明大忠之义。

口惠而实弗从,君子弗言尔;心疏[而貌]亲,君子弗申尔;暇行而靖说民,君子弗由也。三者,忠人弗作,信人弗为也。

此节句读,学者或以"口惠"至"弗申尔"为止,以"口惠而实弗从"与"心疏[而貌]亲"两句排比[13]。然据下文"三者"可知,前文当以"口惠而实弗从"、"心疏[而貌]亲"与"暇行而靖说民"三句排比,三句分言三种君子耻之而远离的行为,故下文"三者"即指这三种行为。

"暇",简文作"古",旧读为"故"[14],非是。"古行"当与上文"口惠"、"心疏"并列为句,词意相近,故"古"当读为"暇"。古音"古"声在见纽,"暇"在匣纽,韵同在鱼部,同音可通。《诗·大雅·旱麓》:"遐不作人。"《潜夫论·德化》引"遐"作"胡"。《史记·宋微子世家》:"子共公瑕立。"《春秋三传》共公名"固"。均"古"、"暇"互通之证。《说文·日部》:"暇,闲也。"《尚书·酒诰》:"不敢自暇自逸。""暇"、"逸"意近,皆闲散放纵之谓。故"暇行"意即慢行,谓行为懈怠闲散。

"靖说",简文作"䴖兑",学者读为"争夺"[15],可商。准上文"口惠

而实弗从"可知,"而"字之后用词的词意适为其前用词的反意,故与其排比为句的"古行而鲭兑民",其意亦当如此。今读"古行"即"暇行",意为僈行,故"鲭兑"当读为"靖说"。前文"大忠不说"、"不说而足养者"之"说",于简皆作"兑",知二字可以通假。"说"于此当训说服。《孟子·尽心下》:"说大人,则藐之;勿视其巍巍然。"《庄子·说剑》:"孰能说王之意止剑士者,赐之千金。"准此,则"鲭"字之意当为形容说者的态度,应读为"靖"。"鲭"、"靖"皆从"青"声,同音可通。"靖"有恭敬之意。《管子·大匡》:"士处靖,敬老与贵。"尹知章《注》:"靖,卑敬貌。"故竹书"暇行而靖说民"意即自己行为散逸懈怠却假作恭敬地教说别人,这种行为同前述的"口惠而实弗从",即嘴上说得漂亮,但却不付诸行动,"心疏[而貌]亲"[16],即心中毫无感情却假装至友至亲一样,都为忠信之人所不为。《论语·公冶长》:"子曰:'巧言、令色、足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。匿怨而友其人,左丘明耻之,丘亦耻之。'"此"巧言、令色、足恭"、"匿怨而友其人"分别即竹书所谓"口惠而实弗从"、"心疏[而貌]亲"也。《荀子·不苟》:"君子宽而不僈。"僈即怠惰,实竹书所谓"暇行"也。此三者正与竹书所述君子耻此伪善之行相同。

是故古之所以行乎端悫者如此也。

"乎",介词。《孟子·尽心下》:"是故得乎邱民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫。"《战国策·燕策》:"擢之乎宾客之中,立之乎群臣之上。""乎"之用法与此相同。

"端悫",简文作"扪喽"。学者或读为"蛮貉"[17]。然上文"故蛮亲附也"之"蛮"简文作"䜌",知简文通假用字并非漫无标准。竹书此段言"忠"为仁之本质,而"信"为义之基础[18],故此述"扪喽"于"行乎"之后,显为一种儒家自有的行为准则,这一准则当然与全文的核心"忠信"是一致的。准此,则简文"扪喽"似当读为"端悫"。

“扪”字简文从“门”从“又”，字书所无，或可释为“扪”。古文字从“又”与从“手”每每互用，甲骨文“扔”、“拕”，金文“扶”，本皆从“又”[13]，是其明证。《说文·手部》：“扪，抚持也。从手，门声。”古音“扪”韵在文部，“端”在元部，同为阳声韵，旁转可通。《山海经·中山经》：“其草多芍药虋冬。”郭璞《注》：“虋冬今作门冬。”《尔雅释草》：“蘠蘼，虋冬。”陆德明《释文》：“虋本皆作门。”“虋”古为晓纽文部字，或作“亹”。《诗·大雅·棫朴》：“勉勉我王，纲纪四方。”《韩诗外传》五、《白虎通·三纲六纪》引“勉”作“亹”。古音“勉”为明纽元部字。明文、元二部相涉，是可佐证“扪”、“端”二字互通。

“喽”，古音韵在侯部，“愨”，古音为侯部入声，同音可通。《说文·心部》：“愨，谨也。从心，㱿声。”段玉裁《注》：“《广韵》曰：‘谨也，善也，愿也，诚也。’据《韵会》、《大司寇注》：‘愿，㱿慎也。’用假借字。”《荀子·非十二子》：“其容愨。”杨倞《注》：“愨，谨敬也。”是“愨”即诚谨、谨慎之意。

竹书“行乎端愨”意即行为谨慎朴实，专诚不贰，如此才可能培养起忠信之德。《礼记·檀弓下》云：

> 鲁人有周丰也者，哀公执挚请见之，而曰：“不可。”公曰：“我其已夫！”使人问焉，曰：“有虞氏未施信于民而民信之，夏后氏未施敬于民而民敬之，何施而得斯于民也？”对曰：“墟墓之间，未施哀于民而民哀，社稷宗庙之中，未施敬于民而民敬。殷人作誓而民始畔，周人作会而民始疑。苟无礼义、忠信、诚愨之心以涖之，虽固结之，民其不解乎！

孔颖达《正义》：“周丰之意，以虞之与夏，由行敬信于民，民见其敬信，民自学之，不须设言号令。若身之不行，言亦无益。苟诚也，人君之身诚无礼义、忠信、诚实、质愨之心以临化之，虽以言辞誓令坚固结之，民其不解散离贰乎。”又《祭义》云：

孝子之祭也，尽其悫而悫焉，尽其信而信焉，尽其敬而敬焉，尽其礼而不过失焉。孔颖达《正义》："尽悫者，谓心尽其悫也。而悫焉，谓外也悫焉。其信与敬，皆处内，内有其心，外著于貌。"所解甚是。即将诚悫作为忠信的基础，其施于祭事，也与前述忠信之实，特别是信的本义相合。

《荀子·臣道》云：

若夫忠信端悫而不害伤，则无接而不然，是仁人之质也。忠信以为质，端悫以为统。

杨倞《注》："其敬虽异，至于忠信端悫不伤害，则凡所接物皆然。言嘉善而矜不能，不以人之不肖逆诈待之，而欲伤害之也。质，体也。统，纲纪也。言以端悫自处而待物者也。"也言忠信之德的培养必从行为端悫谨慎开始，人有端悫之行，方可成就忠信之质。又《修身》云：

体恭敬而心忠信，术礼义而情爱人，横行天下，虽困四夷，人莫不贵。劳苦之事则争先，饶乐之事则能让，端悫诚信，拘守而详，横行天下，虽困四夷，人莫不任。

端悫顺弟，则可谓善少者矣；加好学逊敏焉，则有钧无上，可以为君子者矣。

又《不苟》云：

庸言必行之，庸行必慎之，畏法流俗而不敢以其所独甚，若是，则可谓悫士矣。

公生明，偏生暗；端悫生通，诈伪生塞；诚信生神，夸诞生惑。此六生者，君子慎之，而禹、桀所以分也。

杨倞《注》："端悫不贰。"《国语·齐语》云：

惟慎端悫以待时，使民以劝。

皆明言以行之端悫作为修德的基本准则。准此可明，"端悫"实乃修

身修德,成就忠信仁德的基础,这一思想颇合荀子学说。

（作者为 中国社会科学院考古研究所教授）

① 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》:第163—164页,文物出版社,1998年。

② 周凤五:《郭店楚简〈忠信之道〉考释》,《中国哲学》第二十一辑,辽宁教育出版社,2000年;陈伟:《郭店竹书别释》,湖北教育出版社,2002年;陈剑:《释<忠信之道>的"配"字》,《国际简帛研究通讯》第二卷第六期,2002年12月。

③ 拙作:《豳公盨铭文考释》,《考古》2003年第5期;《儒家道德思想渊源考》,《中国文化研究》2003年秋之卷。

④ 拙作:《论受天命与待天命——读<子羔·孔子讨论>札记之一》(待刊)。

⑤ 拙作:《豳公盨铭文考释》,《考古》2003年第5期。

⑥ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第163页,文物出版社,1998年。

⑦ 陈伟:《郭店竹书别释》,第77—78,湖北教育出版社,2002年。

⑧ 周凤五:《郭店楚简〈忠信之道〉考释》,《中国哲学》第二十一辑,辽宁教育出版社,2000年。

⑨ 陈伟:《郭店竹书别释》,第77—78页,湖北教育出版社,2002年。

⑩ 高亨、董会安:《古字通假会典》,第299页,齐鲁书社,1989年。

⑪ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第163页,文物出版社,1998年;周凤五:《郭店楚墓〈忠信之道〉考释》,《中国哲学》第二十一辑,辽宁教育出版社,2000年。

⑫ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第163页,注释[7]裘按,文物出版社,1998年。

⑬ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第163页,文物出版社,1998年;周凤五:《郭店楚墓〈忠信之道〉考释》,《中国哲学》第二十一辑,辽宁教育出版社,2000年。

⑭ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第163页,文物出版社,1998年;周凤五:《郭店楚墓〈忠信之道〉考释》,《中国哲学》第二十一辑,辽宁教育出版社,2000年。

⑮ 周凤五:《郭店楚简〈忠信之道〉考释》,《中国哲学》第二十一辑,辽宁教育出版社,2000年。

⑯ 从裘锡圭先生补。见荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第164页,注释[13]裘按,文物出版社,1998年。周凤五先生于"貌"拟改为"形",于意亦通。参见《郭店楚简〈忠信之道〉考释》,《中国哲学》第二十一辑,辽宁教育出版社,2000年。

⑰ 周凤五:《郭店楚简〈忠信之道〉考释》,《中国哲学》第二十一辑,辽宁教育出版社,

2000年。

⑱ 陈伟:《郭店竹书别释》,第81—82页,湖北教育出版社,2002年。

⑲ 高明:《古文字类编》,第70页,中华书局,1980年。

郭店简文字补释一则

徐在国

《郭店楚墓竹简·成之闻之》24 有如下一字：

[illegible]

原书硬性隶定作“[illegible]”而无说[1]。另有多位学者对此字做过探讨，但分歧较大。主要有下列诸说：

1、郭沂：今按，“睟”之右旁与简文左旁形似，左旁之“目”乃简文右旁之省。简文或为“睟”之本字。另外，本章的“形于中，发于色，其睟也固矣”同《孟子·尽心上》的下段文字非常相似：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”观其文义，《孟子》之“睟”字与于本章之“睟”字相应[2]。

2、李零：简文似乎是个从昜得声的字，与属于耕部的“诚”字是韵尾相同的旁转字，这里疑读为“诚”，旧作于释文作“诚”，但于校读记说“‘[illegible]’，待考，从文义看，是诚实的意思。”与释文不统一，今改正。[3]

3、周凤五：浸，简文奇诡难识。《郭简》依形摹写而无说。按，此字左旁从人从米，右旁所从与《古文四声韵》卷二侵韵引古《老子》“淫”字右旁相同，可以分析为从人从米，淫声，即“淫”字的异构。《说文解字》：“淫，浸淫随理也。一曰久雨曰淫。”段注：“浸淫者，以渐入也。”其本义为浸渍、渗透，而浸渍、渗透历时必久，故引申有久意。此字从人从米，盖取义于渍米。《孟子·万章下》：“孔子之去齐，接淅而行。”赵岐注：“淅，渍米也。”古人炊饭之前，必先捡择米谷，淘洗洁净，然后浸渍以备炊食，淫字形构如此，于六书属会意，与通行的形声字

不同。简文意谓治民者的德行表现于容貌，发自内心，显示德行对他的影响深入而且持久，则人民岂有不信从之者。[④]

4、廖名春：案：鋄，此字右边为“金”旁，左边疑为“炅”字别体，上部似为目。“炅”从火从曰，为“沓”之异体。《说文》以“沓”为“慎”之古文。而《玉篇·目部》：“沓，古文慎。”《史记·平原君虞卿列传》：“王沓勿予！”裴骃集解引徐广曰：“沓，音慎。”是“炅”亦可从目。“鋄”字见于秦公钟和秦公簋铭，皆与“静”连言，学者读为“镇静”。简文“鋄”自然可以读为“慎”。《尔雅·释诂》：“慎，诚也。”《荀子·不苟》：“夫此顺命，慎其独者也。”王先谦《荀子集解》引郝懿行《荀子补注》曰：“独者，人之所不见也。慎者，诚也，实也。”王念孙《读书杂志》中亦以慎为诚。因此简文于此亦当训为诚。固，当训为专一。《广韵·暮韵》：“固，一也。”《国语·周语上》：“帅旧德而守终纯固。”韦昭注：“固，一也。言犬戎循先王之旧德，奉其常职，天性专一，终身不移。”由此可知，“固”与“独”义同。“其鋄（慎）也固矣”即“慎独”，是说其真诚是很专一的。“形于色，发于中，其慎也固矣”，与《礼记·大学》“此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也”说显然有密切的关系。[⑤]

5、涂宗流从郭沂说释为“睟”[⑥]。

6、张守中隶作“𨧫”[⑦]。

7、张静隶作“𨧫”[⑧]。

上引诸说均存在一些问题。下面是我们的意见，写出来请大家批评指正。

先分析此字左旁“⿱亠示”，学者多硬性隶作“𥘅”。这样隶定表面上看并没有什么不对，实际上是有问题的，因为左旁上部所以从当是“宀”。下引郭店简从“宀”之字可以为证。

害：[字形] 成之闻之 33

宜：[字形] 性自命出 17

赛:𧴩 老子甲 27

宝:𡧖 六德 19

上录四字所从的“宀”均与“𡩜”上部所从形近。

“𡩜”下部所从虽与“米”形近,在这里似应视作是“釆”。古文字中“审”字或作:

𡩜 五祀卫鼎《金文编》54 页

𡩜、𡩜、𡩜《战国文字编》58 页诸“审”字所从的“釆”作“𠀁”、“米”、“米”均与“𡩜”所从的“米”形近。

如此,“𡩜”似应释为“宷”。《说文》“宷,悉也。知宷谛也,从宀从釆。審,篆文。”“宷”为“审”字异体。

以上分析是此字左旁。再来分析一下此字右旁“昜”。在前引诸说中,以周凤五先生的意见最值得重视。因为《郭店楚墓竹简·尊德义》16 简有字作“𣥺”。李家浩先生认为此字跟《古文四声韵》卷二侵韵所引《古老子》“淫”的写法十分相似,遂将此字释为“淫”。[9]“淫”字右旁与“昜”的写法非常相近,可为周先生的释读提供一个有力的佐证。如二说不误,“昜”应释为“㸒”。[10]

总之,此字应隶作“𡩜”。所从“审”、“㸒”均为声符,因为上古音“审”、“㸒”均为侵部字。颇疑此字在简文中应读为“审”。《玉篇》:“审,信也。”《助字辨略》:“审,信也,果也。”《经词衍释》:“审,词之诚也。《汉语·娇慎传》:‘足下审能骑龙弄凤,翔嬉云间。’师《注》:‘审能,诚能也。’”[11]简文“形于中,发于色,其审也固矣,民孰弗信?”之“固”或训“持久”,或训“固然”[12],或训“专一”。我们从廖名春先生之说,简文“固”义为“一”。简文“形于中,发于色”或改为“形于色,发于中。”[13]今不取。简文“形于中,发于色,其审也固矣,民孰弗信?”的意思是:形成于心中,表现于颜面,其确实表里如一,民众谁还不信任他呢?

（作者为安徽大学中文系教授）

① 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，168页，文物出版社，1998年。

② 郭沂：《郭店楚简〈成之闻之〉篇疏证》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑）284～285页，辽宁教育出版社，1999年。又《郭店楚简与先秦学术思想》216页，上海教育出版社，2001年。

③ 李零：《郭店楚简校读记》127页，北京大学出版社，2002年。

④ 周凤五：《读郭店竹简〈成之闻之〉札记》，《古文字与古文献》试刊号51页，楚文化研究会，1999年。

⑤ 廖名春：《郭店简〈成之闻之〉篇校释札记》，《新出楚简试论》191—192页，台湾古籍出版有限公司，2001年。

⑥ 涂宗流：《郭店楚简平议》255页，国际炎黄文化出版社，2002年。

⑦ 张守中：《郭店楚简文字编》107页，文物出版社，2000年。

⑧ 张静：《郭店楚简文字研究》137页，安徽大学博士论文，2002年。

⑨ 李家浩：《读〈郭店楚墓竹简〉琐议》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑）344页，辽宁教育出版社，1999年。

⑩ 或说《尊德义》16简"淫"及《古老子》中的"淫"均应释为"浔"，简文及传抄古文均假"浔"为"淫"。若此，我们讨论的此字右旁当是"寻"。"寻"上古音亦为侵部字。不影响我们对此字的释读。

⑪ 谢纪锋：《虚词诂林》368页，黑龙江人民出版社，1993年。

⑫ 参②后一书217页。

⑬ 参④、⑤。

再现郭店楚简

刘祖信

1993年10月,荆门市博物馆考古工作人员在本市沙洋县纪山镇的郭店一号楚墓中考古发掘出一批竹简。这批竹简置于该墓木椁内的头室北部。根据墓葬形制及随葬器物推断出该墓的下葬时间是战国中期。随葬器物中有一件漆耳杯,耳杯底部刻有“东宫之币(师)”四字。据此,考古专家认为此墓应是楚怀王时期太子衡(后登基为楚顷襄王)的老师之墓。这16部竹书,极有可能是墓主人生前教授太子衡的教科书。因此,郭店一号墓下葬的相对年代约在公元前300年。距今已有2300年。而郭店竹简的制作时间应早于这座墓的下葬时间。

这批埋葬在地下达2300多年的竹简,长期的水浸泥蚀,加之后来的盗贼洞穿了墓坑及木椁,大量的有害气体及带菌的泥水涌进木椁内,使原有的保护环境遭受到严重的破坏。待考古工作人员抢救清理发掘时,竹简没于青色的酱泥之中。似竹片,又象竹编器的残片。只见酱色的竹片,却看不清竹片上的文字。幸亏有经验丰富的考古专家在场清理,才辨认出这批竹简。由于竹简没于水泥之中,抽干水后,仍是泥竹一团,考古工作人员只得蹲在狭窄有水的椁室里面,用牛角小刀一片片轻轻挑起,再一片片轻轻地放在铺着薄海棉的瓷盘之中,直到全部清理出墓。封盖瓷盘,紧急运回荆门市博物馆化学实验室,等待着化学处理。

一

竹简也称竹书。即为古人在竹片上写成的书。在我国东周时期,纸张尚未发明。人们只得使用丝、麻、竹等材料来写书。因此,后人则把在丝、麻布上写成的书称之为"帛书",如长沙马王堆西汉帛书等。又把用竹片写成的书称之为"竹简"或"竹书",如1986年荆门市沙洋县出土的包山竹简等。郭店一号墓出土的竹简为16篇先秦典籍,所以也称"郭店竹书"。

竹书的制造方法比较原始,使用起来也很不方便。古人有"学富五车,才高八斗"之说,足以说明竹书的笨重。

地处楚国中心的荆门,春秋战国时期盛产竹木,为制造竹书提供了良好的物质条件。从包山楚墓中巨大的椁板可以得到有力地证明。

竹书的制作,分为三个步骤:

首先是加工竹片,根据需要的尺寸截竹为筒;再剖筒成条,刮其竹节及内黄;最后杀青,成为简片。

简片的长度不等,厚薄不一。如1986年出土的包山竹简中,最长者70.3厘米,最宽者1厘米,而1993年出土的郭店竹简,最短者仅15厘米,最窄者0.5厘米。包山竹简中厚者0.2厘米,而郭店竹简厚不过0.1厘米,最薄者如指甲壳。包山竹简和郭店竹简的年代相近,均为战国中期。两批竹简的出土地点相距不到5公里,可见当时流行的不同竹书在长度和厚度等方面没有严格的定式。但每篇竹书的长度则必须一致。郭店出土的16篇竹书,长度虽分三类,但每篇竹书的长度则一样。

其次是编连简片。所谓编连,就是把已削成的长度一样,形状相同的简片用丝线编连成卷。

最后是书写文字。书写文字是制作竹书的最后一个步骤，也是要求最高的一个步骤。书写的人必须具有渊博的文化知识，并且字要写得规范、美观。战国时期，楚人已使用毛笔书写文字。这从包山二号墓中出土的毛笔得到证明。

楚人书写的方法与现在无多大区别，即用毛笔蘸墨直接写在简片上。只是所用墨汁是用自然墨棒研磨而成。简片上写字比在纸上面写字难得多。如果写错了字，往往用削刀轻轻刮除后，再写。

先秦竹书，主要有三种。第一种是口传经书的记录。第二种是抄写已有的竹书，第三种是对某事件的记录。郭店竹书很可能属于前面的两种。

二

荆门博物馆座落在荆门城内最繁华的象山大道北端。厚实的碑阙式大门内，仿古建筑群错落分布，亭、台、长廊、花草绿茵，四季鸟语花香。主体陈列楼底层地下实验室里，一盘盘刚从野外墓中抢救回来的竹简躺在那里，等待化学处理。这些竹简，实际上是一堆堆饱受泥水浸蚀，看不清文字墨迹的泥竹片。化学专家们紧张的忙碌着，寻求其化学还原的最佳方案。

这批竹简，通体沾满黑色的稀泥，用手轻轻一摸，滑溜溜的一层泥水，就象刚从阴沟里捞起来的陈年朽竹一样。如何进行化学还原处理，谁也没有现成的经验，不要说在荆门，就是在全国、全世界，也是个尚未突破的重大科研课题。

可竹简又是国宝，既要清除竹简上的腐泥，又不能损坏竹简上的文字，的确是个大难题。何况竹简受腐时间太长，如不及时化学处理，还原其本色，有可能永远都见不到文字，对人类的损失将是巨大的，无法挽回的。

化学专家们制定出近十套技术方案，做了数十次化学实验。他们把同墓出土的竹笥（战国时期楚人用以盛物的竹器）残片，用作竹简的替代品，一次次地配制药剂，进行化学实验，又一遍遍重来……

不知过了多少个日日夜夜，也不知做了多少个实验，终于在一个阳光明媚的上午，实验室内传出了成功的呼喊声。专家们拥成一团，庆贺这项重大的科研项目的突破。

又过了数日，一堆堆又黑又臭的泥竹片，还原成一支支光彩照人的竹简。只见化学处理后的竹简一排排规整地躺在装满蒸馏水的方盘中，竹片青黄如新，文字清晰可辨。800 多枚薄如指甲壳的简片，成为中国迄今为止所发表楚简中简片最薄、可锻性最强、文字最清楚的一批竹简。

三

郭店竹简的化学处理效果虽然一流。但它是国家珍贵文物，古文字专家们不能直接拿竹简进行研究，这样会损坏文物。因此，必须拍摄一比一的原大照片，供研究之用。

拍摄一般的照片，倒也不难，可要拍摄一比一的原大竹简照片，就不那么简单了。当时流行的国产相机也好，进口相机也好，拍摄的照片虽色彩艳丽，但近距离拍摄出与原简一样长短，尺寸完全一样的照片也就不行了。摄影专家经过反复对比，最后选择了我国六十年代进口的固定式宽板“傻瓜”相机来拍摄郭店竹简照片。

摄影专家用这种相机拍摄出的胶片，与原简一比，不大不小，正好是标准的一比一尺寸。古文字专家们把这种胶片印出的相片，依条截开，再分成一条条模拟竹简，文字清楚，可以拿在手中，使用起来既方便，又不怕损坏，为研究竹简提供了十分便利的条件。

郭店楚简文字，是典型的楚国地方文字，字体为篆书，少数笔划

带有隶书风格,不是严格意义的篆书,应为篆书向隶书过渡时期的作品。其字体典雅、秀丽,是当时的书法精品。战国时期的楚国已经形成了有别于中原各国的文化体系,在文字方面也表现出明显的地方特色。从整体上看,楚简文字与周代金文一脉相承,在保留了许多与金文相同或相似字形的同时,也形成了自己的特色文字。因此,释读这些简文的难度也就特别大。

郭店楚简研究的古文字专家们为了读出竹简上13000多个文字,不仅研读了现有的先秦各类文献资料,还要熟悉我国迄今已出土的文字资料。如先秦的各类典籍、甲骨文、金文(铜器上的铭文)、简文、帛书等。从这些资料中寻找出楚文字构成及演化的规律来,再对照竹简上的文字,一次次地反复隶定,反复推敲,一笔一画、一个偏旁、一个部首,再到一个字的敲定。从而完成全部竹简文字的释读工作。尽管如此,至今仍有十多个字无法读出,只能收为附录,留待今后有了新的资料后,逐步释读出来。

四

竹简埋葬地下几千年,由于种种原因,总会受到程度不同的损坏。郭店楚简出土时,编连竹简的丝线就已腐烂。加之盗墓贼用铁耙打捞文物时,水波荡动,全部竹简均已散乱,部分竹简漂动移位,少数残简钻到其它随葬文物之中或下面。考古发掘人员清理回来的也只是一盘盘散乱无序的简片。

尽管每支简上的文字基本上已释读出来,但把这些简编连成篇,却是全部竹简研究活动中难度最大,也是要求最高的一项工作。编连一部散乱无序的古代竹书比再著一部书的工作量要大得多。

郭店竹书,有道家和儒家的典籍16篇。除《老子》、《缁衣》两篇有传本,《五行》曾见于长沙马王堆西汉帛书外,其余均为佚本。即便

是有传世本的两篇，也与现行本有很大的不同。更不说已失传二千多年的佚书了。何况刚见到竹简时，并不知道哪些是佚本，哪些是传世本，只是一条条无序的简文。编连这些简文，即不能主观创作，更不能随意对接，必须还原其本来面目。

有着八百年历史的楚国，也有自己的典籍。到了战国，楚国已有了十分规范、且具一定数量的典籍。但在秦统一全国后，为了加强中央对地方的统治，在全国实行了"焚书坑儒"政策。全国(包括楚国)的典籍，除卜筮类书籍和早先埋于地下的书籍外，均被付之一炬。时至今日，文献中除《史记·楚世家》等史书上有少量关于楚国的记载外，不见完整的楚之典籍。编连这些楚国竹书，也就无法找到直接对应的参考文献。在此情况下，研究人员只得在参考先秦时期其它各国典籍体例的基础上，再根据竹简形制及行文的不同特点，分析其编连的规律。郭店楚简的形制不尽一致。就长度而言，可分为三类：第一类长 32.5 厘米；第二类长 26.5—30.6 厘米；第三类长 15—17.5 厘米。竹简的形状也有两类：一类简的两头平齐；另一类简的两头削成梯形。竹简上都有容纳编连线的契口。前两类长度的竹简，每简有两个契口，上下各一个，最短的一类竹简则有三个契口：上、中、下各一个。往往抄写同一篇古书所用竹简的长度和形状是一致的，而且上下契口的间距也是相同的。此外，根据各简首尾文字的内容，反复比较，寻找出对接的点。就这样，一次次地编排，再一次次地打乱重来，编连一段后，再组合成一篇，直至完成全部竹书的编连工作。

郭店竹简，这批埋葬在地下二千三百多年的国宝，经过考古发掘、化学处理和古文字专家们的倾力研究，终于变成了一部光芒四射的绝代竹书。

(作者为湖北荆门市博物馆副研究员)

郭店竹简文字补释

周凤五

二零零三年十月，郭店楚墓竹简出土届满十周年，“郭店楚简研究(国际)中心”将编辑出版纪念文集，承远道邀稿，兹整理旧作以答雅意。[①]为方便印刷与阅读，引用古文字尽量采宽式。一得之愚，幸有以教之。

一、郭店《成之闻之》简二四：“型于中，发于色，其淫也固矣，民孰弗信？”[②]

这里有两个问题。先说“型于中”。简文“型”字从土，整理者读为“形于中”。我因“形于中”不好解释，曾在一篇小文中提出改为“形于色，发于中”的想法。[③]现在看来，简文“型于中”的论述合于出土简帛《五行》所见子思之学，不必改读，这里略作补说。

郭店竹简《五行》云：

> 仁型于内谓之德之行，不型于内谓之行；义型于内谓之德之行，不型于内谓之行；礼型于内谓之德之行，不型于内谓之行；智型于内谓之德之行，不型于内谓之行；圣型于内谓之德之行，不型于内谓之行。[④]

简文十个“型”字，整理者都读为“形”，已有学者提出不同的意见。[⑤]按，先秦典籍“形”字皆指表现于外，如《礼记·大学》：“诚于中，形于外。”[⑥]《礼记·文王世子》：“礼乐交错于中，发形于外。”[⑦]《大戴礼记·文王官人》：“五气诚于中，发形于外。”[⑧]比较上引各例与简文的语法结构，知简文“发于色”犹典籍“形于外”、“发形于外”；简文“型于中”

犹典籍“诚于中”、“交错于中”,然则简文若读为“形于中”,解作“表现于中”,不仅“形于中”与“发于色”的“形”、“发”二字语意重复,且无论“中”指人心之中或人身之中,皆非他人由外部所能窥见,又将何以取信于民?然则所谓“民孰弗信”岂不完全落空?

整理者如此改读,估计是受到马王堆帛书《五行》整理者的影响。帛书《五行》:“刑于内”,字从刀,井声,整理者改读为“形于内”。[9]但“刑”字先秦典籍往往指模型、器范,如《诗·大雅·思齐》:“刑于寡妻”是其证。[10]此字在郭店《五行》正作“型于内”。《说文》:

型,铸器之灋也。从土,刑声。

段《注》:

以木为之曰模,以竹曰范,以土曰型;引申之为典型;假借形字为之;俗作刑,非是。《诗》毛《传》屡云“刑,法也”。又或假“形”为之。[11]

《说文》以为“刑也”,指模型、器范,故刑、型二字可通。[12]《五行》简文是说:仁、义、礼、智、圣五种道德意识在人心中产生如模型、器范的规范作用,使人的行为合乎道德标准,这就是“德之行”;若任性纵情而为,心中缺乏道德意识的规范,这只是“行”。简文“型于中,发于色”与《五行》“玉色”、“玉音”[13]以及《礼记.大学》“诚于中,形于外”的论述相通,其修养历程始于内在道德意识对于心性的规范,归结于表里如一的成德君子,这种由内而外,成德、成圣的修养工夫,乃先秦儒家的一贯之道。应当指出,简帛《五行》为儒家后学留下了一个问题,即道德意识究竟从何而来?这正是孟、荀思想同源异派的起点。孟子“道性善”,主张“扩充四端”不假外求;荀子倡“性恶”,强调“学”与“礼”的作用,追溯其本,可以说皆滥觞于此。至于告子的“仁内义外”之说,则属先秦儒家早期心性论的本来面目。

其次,关于简文“淫”字,我在前述那篇小文中指出:“此字左旁从

人从米,右旁所从与《古文四声韵》卷二侵韵引古《老子》'淫'字右旁相同,可以分析为从入从米,淫声,即'淫'字的异构。"这个浅见在上博楚简《孔子诗论》得以证实。[14]淫,浸淫,引申为久,以读简文可谓文从字顺。这里对字形略作补说。按,此字右旁似"易",实为"寻"字之讹。寻,古音邪纽侵部;淫,余纽侵部,[15]《古文四声韵》的古《老子》"淫"字以寻为声,乃音近通假。"寻"字见于楚简,如上博《孔子诗论》简二:"其歌申而寻"用其本字;《性情论》简二八:"居处欲逡巡而毋㥯"读为巡,[16]郭店《成之闻之》简三四:"君子衽席之上让而受幼"读为衽,《性自命出》简六五:"退欲忍而毋轻"读为"忍",《六德》简三六:"君子言韧焉尔"读为"韧",[17]以上各例也都属音近通假。

二、《成之闻之》简二九、简三十:"君子曰:虽有其亟而可能,终之为难。'槁木三年,不必为邦旗'。曷?言夹之也。"

这里有两个问题。先说简文"虽有其亟而可能,终之为难"。整理者于"可"字读断,但《礼记·祭义》:"养可能也,敬为难;敬可能也,安为难;安可能也,卒为难。"句法与简文相同,已有学者据以改读,可从。[18]亟,疾也,速也;引申为积极、努力,见《左传·昭公二十一年》:"亟言之"孔颖达《正义》引服虔说、[19]《礼记·少仪》:"小饭而亟之"郑《注》、[20]《左传·襄公二十四年》:"公孙之亟也"杜《注》等。[21]本篇简二一:"知而求之不疾",简二二:"是故凡物在疾之",与此处"亟"字的意思相应。字又训急,如简文亟、疾互出,都指积极、努力。"虽有其亟而可能,终之为难"意思是说,一般人虽然知道努力,却难于坚持到底。次说"夹之也"的夹。此字简文不易辨识,整理者仅依形摹写;学者或以为即《穷达以时》简七"朝卿"的"朝"字,读为朽;[22]或以为"寅"字,训为"敬"。[23]惟释"朝"读为"朽",虽文意可通,但"朝"字上半从黾,与简文"夹"字明显不同;释"寅"则于字形不合;训"敬"也觉捍格难通。

按，简文上半所从为古文"夹"，见《汗简》太部引《尚书》，[23]又见《古文四声韵》入声洽韵引古《老子》，[24]故知简文此字以"夹"为声符，可以读为"挟"。《方言》：

挟斯，败也。南楚凡人贫，衣被丑弊，或谓之挟斯；器物弊，亦谓之挟斯。[25]

"挟斯"为楚方言，指破败、朽败。简文"挟"，《方言》作"挟斯"，应当是古人所谓"语有轻重"，亦即记音的详略不同或用字稍有出入。[27]简文"槁木三年，不必为邦旗"意思是说，经砍伐、干燥的成材大树，若弃置三年，即使可供制作邦旗的良材也必不堪使用。"曷"，是请问"何故"？"言夹之也"是答"木材已经腐朽了"。槁木，指经过砍伐、干燥，可供工匠使用的木材。《墨子·耕柱》："譬若匠人然，智槁木也而不智生木。"[28]以槁木、生木对举，证据确凿。邦旗，即太常之旗，《周礼·春官·司常》："王建太常"。邦君、诸侯之旗，是国家最高权力的象征。殷周甲骨文、金文有"称旗"，称，举也，所举的就是邦旗，[29]这里借指旗杆。邦旗的旗杆当然用最好的木材。简文记君子之言："虽有其亟而可能，终之为难"，这是强调君子进德修业必须有始有终。接着又以木材为喻，"槁木三年，不必为邦旗。"这是强调进德修业必须及时。本篇简二一："是以知而求之不疾，其去人弗远矣；勇而行之不果，其拟也弗往矣。"简二二："是故凡物在疾之"，也都强调积极，强调及时努力，与这里的意思是前后一贯的。

三、《性自命出》简五："善不善，性也；所善所不善，艺也。"

埶，简文从埶下女。此字本篇凡四见，文意彼此相关。除本简之外，又见简十一："出性者，埶也"、简十三："物之埶者之谓埶"，整理者皆读为"势"，学者多从之，解作"势位"、"处势"等，但无法通读"物之埶者之谓埶"句，于是改读上埶字为"制"或"设"，惟仍觉捍格难通。[30]按，简文从双手执苗种植之形，会意，即《说文》："埶，种也"之

"埶",段玉裁《注》:

> 唐人树埶字作蓺,六埶字作藝,说见《经典释文》,然蓺、藝字皆不见于《说文》。周时六艺字盖亦作埶,儒者之于礼乐射御书数,犹农者之树埶也。[31]

是此字本义指种植,引申为培育、培养。简五:"善、不善,性也。"谓人的天性有善、有不善,其说与《孟子·告子上》所载告子之言相同。[32]下句"所善、所不善,埶也。"指人可以经由"埶",即培育、培养,使其天性趋于善或不善。换言之,简文主张人性是可善可恶的,其趋善或趋恶完全取决于后天的影响,这是先秦儒家一贯的说法。简十一:"出性者,埶也。"指可以通过"埶"的手段来彰显人性,[33]亦即可以通过主观的、有意识的手段,将人性中的道德意识表现出来。值得注意的是,简文"埶性"取譬于种植,《孟子·公孙丑上》论养气也以"揠苗助长"为喻,二说无论思想内涵与表现手法都如"枹鼓之应",这不会是偶然的巧合。若更与下文"养性者,习也。"合而观之,则简文这几句话很可能是孟子"扩充四端"理论的渊源所自。

郭店简文"埶"字除本篇外,又见于《六德》简十三:"大材埶者"、简十四:"小材埶者";[34]《语丛三》简五一:"遊于埶";[35]《尊德义》简七:"后稷之埶地"、简十四:"教以埶"、简三十:"或由中出,或埶其外"[36]都训"种植"。应当指出,《尊德义》简三十主张道德意识既是与生俱来的人性之本然,又可以培养于外而反馈于人性,这其实就是先秦习见的"仁内义外"之说。《性自命出》简三、简四云:"道始于情,情生于性。始者近情,终者近义。知情者能出之,知义者能入之。"[37]《语丛一》云:"天生百物,人为贵。人之道也,或由中出,或由外入;或生于内,或生于外。由中出者,仁、忠、信;由外入者,圣、智、义。"[38]对照《尊德义》简三十所言,郭店儒家各篇主张"仁内义外"之说可谓昭然若揭。另外,《缁衣》简二一:"而埶臣託也"、简二八:"故上不可埶

刑而轻爵",《尊德义》简十四:"则埶陵长上以妄",字皆读为"亵",则属音近通假。同样的例子如今本《老子·五一章》:"道生之,德畜之,物形之,势成之。"马王堆帛书《老子》甲种、乙种皆作"器成之";《仪礼·特牲馈食礼》"设洗于阼阶东南",武威汉简《仪礼》作"埶洗"。⑭凡此器、设、埶三字也属音近通假。

（作者为台湾大学中文系教授）

①本文初稿曾在"纪念商承祚先生百年诞辰暨中国古文字学国际学术研讨会"(广州,中山大学,二零零二年八月五日至八月九日)宣读,承蒙与会学者专家赐教,谨志谢忱。

②荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》页一六八,北京,文物出版社,一九九八年五月。

③周凤五《读郭店竹简成之闻之札记》,《古文字与古文献》试刊号页五一,台北,楚文化研究会,一九九九年十月。

④《郭店楚墓竹简》页一四九。

⑤刘信芳《简帛五行解诂》页六·页三五三·台北,艺文印书馆,二零零零年十二月。

⑥《十三经注疏》册五,《礼记注疏》页九八三,台北,艺文印书馆,一九九七年八月。

⑦《礼记注疏》页三九七。

⑧王聘珍《大戴礼记解诂》页一九一。黄怀信《逸周书校补注释》页三三四,西安,西北大学出版社,一九九六年三月。

⑨国家文物局古文献研究室编《马王堆汉墓帛书》页十七,北京,文物出版社,一九八五年三月。

⑩《十三经注疏》册二,《毛诗注疏》页五六一。

⑪段玉裁《说文解字注》页六八八,台北,汉京文化事业有限公司,一九八三年九月。

⑫精确的说,应当是刑、型、形三字可通,但形字此一用法比较罕见。参考段玉裁《说文解字注》页四七零"[illegible]"字。

⑬郭店竹简《五行》简十四:"见贤人则玉色,玉色则型,型则智。"简十五:"闻君子道则玉音,玉音则型,型则圣。"简十九:"金声,善也。玉音,圣也。"马王堆帛书《五行》玉音讹作"王言",余同。相关的考释,参考庞朴《帛书五行篇研究》,济南,齐鲁书社,一九八零年七月,魏启鹏《德行校释》,成都,巴蜀书社,一九九一年八月;刘信芳《简帛五行解诂》。

⑭周凤五《孔子诗论新释文及注解》,上海大学古代文明研究中心、清华大学思想文化研究所编《上博馆藏战国楚竹书研究》页一五七,上海,上海书店出版社,二零零二年三月。

⑮据郭锡良《汉字古音手册》,北京,北京大学出版社,一九八六年十一月。下同。

⑯周凤五《上博性情论小笺》,《齐鲁学刊》二零零二年第四期,页十五,曲阜,曲阜师范大学,二零零二年七月。

⑰衽,古音日纽侵部;忍、韧皆日纽文部,与寻字可以通假。"衽席",典籍习见,不烦举例;"君子言韧焉尔。"整理者原释"君子言炀言尔",下"言"字据廖名春先生说改读,参考廖名春《荆门郭店楚简与先秦儒学》,《中国哲学》第二十辑,页五四,沈阳,辽宁教育出版社,一九九九年一月。

⑱陈伟《郭店楚简六德诸篇零释》,《武汉大学学报》(哲学社会科学版)一九九九年第五期,页二九至页三十。

⑲《十三经注疏》册六。《左传注疏》页八六八。

⑳《礼记注疏》页六三五。

㉑《左传注疏》页六一一。又见《尔雅·释诂下》,《诗·豳风·七月》:"亟其乘屋"郑《笺》等,不烦备举。

㉒刘信芳《郭店竹简文字考释拾遗》,"纪念徐中舒先生诞辰一百周年暨国际汉语古文字学研讨会"论文,成都,四川大学,一九九八年。

㉓陈伟先生说:"'槁木三年,不必为邦旗。'"的确切含义待考,大约也包含有对历时三年之久的槁木的尊重。这些与'寅'相合,随后一句说'是以君子贵成之','寅'与'敬'亦相呼应。"见陈伟《郭店楚简六德诸篇零释》,《武汉大学学报》(哲学社会科学版),一九九九年五月。李零先生也释为"寅",见李零《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第十七辑,北京,三联书店,一九九九年八月。

㉔《汗简·古文四声韵(合刊本)》页二八,北京,中华书局,一九八三年十二月。

㉕《汗简·古文四声韵(合刊本)》页八十。

㉖《方言》卷三,页三一,北京,中华书局,一九八五年。

㉗如《楚辞·卜居》有"喔咿栗斯"一语,学者以"栗斯"二字为叠韵连语,见《说文》:"䟺,侧行也。"又见《瀛涯敦煌韵辑》:"趚䟺,行貌。"(卷三,斯二零七一)《盖急言之为䟺,缓言之为趚趚䟺,均谓走路小心谨畏之状。郭在贻《楚辞解诂》,《郭在贻文集》册一,页十七,北京,中华书局,二零零二年五月,按,字又作"历兹",见《楚辞·离骚》:"喟凭心而历兹。"又如先秦两汉文献记匈奴革带的带钩,其名有鲜卑(《楚辞·大招》),师比(《战国策·赵策》),鵕鸃(《淮南子·主术》)、胥纰(《史记·匈奴列传》)、犀毗(《汉书·匈奴列传》)等,《汉书》颜师古《注》以为"总一物也,语有轻重耳"是也,而《淮南子·主术》高诱《注》指出此词"二字三音",读为"私铫头",可能是比较忠实的记音。参考孙诒让《札迻》卷七,页二二

八,北京,中华书局,一九八九年一月;王国维《胡服考》,《观堂集林》卷二二,页一零七零,台北,河洛图书出版社,一九七五年三月。

㉘智,知也。孙诒让《墨子闲诂》下册,页七七七,台北,艺文印书馆,一九六九年十月。

㉙周原甲骨(H11—112):“王塱日乙酉其称旗”,陈全方《周原与周文化》页一一零,上海,上海人民出版社,一九八八年九月,西周金文如《卫盉》:“王称旗于台”,马承原主编《商周青铜器铭文选》册三,页一二七,北京,文物出版社,一九九零年四月。

㉚参看刘昕岚《郭店竹简〈性自命出〉笺释》,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》页三三零至页三五四,武汉,湖北人民出版社,二零零零年五月。

㉛段玉裁《说文解字注》页六八八。

㉜《孟子·告子上》:“告子曰:‘性,犹湍水也。决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无善不善也,犹水之无分于东西也。’”《十三经注疏》册八,《孟子注疏》页一九二,台北,艺文印书馆,一九九七年八月。

㉝出,指表现于外,或读为“绌”、“黜”,似皆有可商。

㉞《郭店楚墓竹简》页一八七。

㉟《郭店楚墓竹简》页二一一。

㊱《郭店楚墓竹简》页一七三,页一七四。

㊲《郭店楚墓竹简》页一七九。“情者能”二字,据裘锡圭先生按语补。注意简文“情”、“文”与“出”、“人”的对应关系。

㊳《郭店楚墓竹简》页一九四。简十八至简二十,接简二三、简二一,“外人者圣智义”六字据上下文及《六德》补。

㊴裘锡圭《古文献中读为“设”的“埶”及其与“執”互讹之例》,《东方文化》第三十六卷第一、二期合刊,香港,香港大学亚洲研究中心,一九九八年。

重编郭店楚简《六德》

林素清

说　明

一、本篇原无篇题,"六德"二字为整理者所拟补。

二、整理者重编竹简四十九枚,学者又补入"残二十四"残简一枚,计存五十枚。完简每简长三十二点五公分,两道编线,间距十七点五公分,形制与《缁衣》、《五行》、《性自命出》、《尊德义》、《成之闻之》等五篇相同,内容与前述五篇关系密切,皆属先秦儒家的重要典籍。

三、简文以"六位"为基础,阐述"六职"与"六德"之说。"六位"指"夫妇"、"父子"、"君臣",为三组相对的身分;依据"六位"而有三组相对的社会行为,即"六职";由"六职"而衍生三组相对的行为标准与道德规范,即"六德"。全篇讨论个人在社会的角色功能、行为标准、道德规范,著重"亲亲"与"男尊女卑",是典型的先秦儒家的伦理道德理论。

四、由于疑难字不易辨识,少数文句无法通读,加上竹简有残缺,部分简序不易复原。本文重新考释疑难字,并以此为基础,寻绎其思想脉络,参考所见抄写符号,将全篇分为三章。第一章:简七至简十,简四十七,简一至简五,残二十四,简十二,简四十八,简十一,简十三至简二十六上。第二章:简二十六下至简三十三上。第三章:简三十三下至简四十六,简六,简四十九。以上简号均标示于简末。

五、简文径写为通行字,古文通假直接读破。

六、竹简原无句读,兹根据文意并参考整理者的意见标点断句。除常用的标点符号外,□表缺字,【】表补字,‘’表衍文,▭为竹简原有的分章符号,标示于章末。

《六德》第一章

【凡治民必由其道,苟不】由其道,虽尧求之弗得也。生民(7)【斯必有夫妇、父子、君臣;此】六位也。有率人者,有从人者;(8)有使人者,有事人【者;有教】者,有【学】者;此六职也。既有(9)夫六位也,以任此【六职也】。六职既分,以主六德。六德者,(10)□□【也。大者以治其】人民,小者以修其身。为道者必由(47)此。

何谓六德?圣、智也,仁、义也,忠、信也。圣与智通矣,(1)仁与义通矣,忠与信通【矣】。作礼乐,制刑法,教此民黎使(2)之有向也,非圣智者莫之能也。亲父子,和大臣,寝四邻(3)之寇虐,非仁义者莫之能也。聚人民,任土地,足此民黎(4)生死之用,非忠信者莫之能也。

君子不偏如道。道,人之(5)□□□□□□□□□□而上有□□□□□□□□□□□□(残 24)虽在艸茅之中,苟贤□□□□□□□□□□□□□□□(12)此。亲戚远近,唯其人所在。得其人则举焉,不得其人则止也。(48)□□□□□□□□,【因而】赏庆焉,知其以有所归也。材(11)【艺】□□□□□□□□□□【官诸】父兄,任诸子弟,大材艺者(13)大官,小材艺者小官,因而施禄焉,使之足以生,足以死,谓(14)之君,以义使人也。义者,君德也。非我血气之亲,畜我如其(15)子弟,故曰:苟济夫人之善也,劳其谋猷之力,弗敢惮也;(16)危其死,弗敢爱也,谓之以忠事人也。忠者,臣德也。知可(17)为者,知不可为者,知行者,知不行者,谓之夫,以智率人也。(18)智也者,夫德也。一与之齐,终身弗改之矣。是故夫死有主,终

(19)身不嫁,谓之妇,以信从人也'也'。信也者,妇德也。既生畜之,(20)或从而教诲之,谓之圣。圣也者,父德也。子也者,会最长材(21)以事上,谓之义,上恭下之义,以睦里社,谓之孝。故人则为(22)□□□□仁。仁者,子德也。故夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,六者各(23)行其职,而狱讼亡由作也。观诸《诗》、《书》则亦在矣,观诸(24)《礼》、《乐》则亦在矣,观诸《易》、《春秋》则亦在矣。亲此著也,疏此著;(25)美此著也,道御之。▭(26上)

《六德》第二章

仁,内也。义,外也。礼乐,共也。内位,父、子、(26下)夫也;外位,君、臣、妇也。疏斩布、絰杖,为父也,为君亦然。疏衰(27)齐、牡麻絰,为昆弟也,为妻亦然。袒字,为宗族也,为朋友(28)亦然。为父绝君,不为君绝父;为昆弟绝妻,不为妻绝昆弟;为(29)宗族杀朋友,不为朋友杀宗族。

人有六德,三亲不断。门内(30)之治恩掩义,门外之治义斩恩。仁类蔑而束,义类齿(31)而绝;仁蔑而勉,义强而箭。勉之为言也,犹偃勉也,少而(32)𦥑多也。"捐其志,求养亲志。"害?亡不以也,是以勉也。▭(33上)

《六德》第三章

男女,(33下)别生焉。父子,亲生焉。君臣,义生焉。父圣,子仁,夫智,妇信,君义,(34)臣忠。圣生仁,智率信,义使忠。故夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,此六者各(35)行其职,而狱讼蔑由作也。君子,言信焉尔,言訫焉尔,庶外(36)内皆得也。其反,夫不夫,妇不妇,父不父,子不子,君不君,(37)臣不臣,昏所由作也。

君子不啻明乎民美而已,或以知(38)其忒矣。男女不别,父子不

亲。父子不亲,君臣亡义。是故先王之(39)教民也,始于孝弟。君子于此一编者亡所废。是故先(40)王之教民也,不使此民也忧其身,失其. 孝,本也。下修其(41)本,可以断狱。生民斯必有夫妇、父子、君臣。君子明乎此(42)六者,然后可以断狱。道不可偏也,能守一曲,焉可以违(43)其恶,是以其断狱速。

凡君子所以立身大法三,其绎之也(44)六,其散十又二。三者通,言行皆通。三者不通,非言行也。(45)三者皆通,然后是也。三者,君子所生与之立,死与之弊也。(46)

君子如欲求人道,□□□□□□□□□□□□□□□(6)生。故曰,民之父母亲民易,使民相亲也难。(49)

后　记

本文是多年前的旧作,由于简文若干疑难字的考释无法定稿,一直闲置箧中。最近,湖北省荆门市博物馆为纪念郭店楚简出土十周年来函约稿,时间紧迫,只能整理旧稿共襄盛举。关于简文疑难字的释读,除了我个人不成熟的看法以及学者专家已发表的高见之外,主要参考周凤五先生的待刊稿,后者尤其深具启发。如简一“圣与智通”、简二五“亲此著也”、简三一至简三三“仁类蔑而束”一节、简三六“訆焉尔,庶外内皆得”、简三八“君子不啻明乎民美而已”、简三九“其忒”的考释,都承蒙周先生出示手稿,惠赐卓见。匆促之间未遑一一加注,在此以简一、简二:“圣与智通矣,仁与义通矣,忠与信通【矣】”的“通”字为例稍作说明。

此字整理者释“戚”,有《六德》简四八“亲戚远近”与竹简、帛书两种《五行》“戚”字的异体可资对照,堪称铁证,这也是大家耳熟能详的。不过,九六年周先生在台湾大学中文系为研究生讲授《鄂君启节》时已经指出,铭文此字在地名前当读为“就”,如“就松阳”、“就爰

陵"等,其例常见于《楚辞》,如《离骚》:"就重华而陈词"、《天问》:"迁藏就岐何能依"、《哀郢》:"去故乡以就远兮"、《九辩》:"去故而就新"等皆是。铭文还有"僦铸金节"的"僦"字以此为声符,僦,赁也;这说明金节的铸造必须由使用者付费。铭文又说"岁一返",即一年返节一次。总之,《鄂君启节》反映的是以一年为期的"统包预付"式的关税制度。

此字读为"就",有《鄂君启节》与《楚辞》可资参照;读为"戚"有《六德》、《五行》互证,似乎已成定论。但我们注意简四五、简四六说:"三者通,言行皆通。三者不通,非言行也。三者皆通,然后是也。"这里所谓"三者",指"圣智"、"仁义"、"忠信"三组行为标准与道德规范,然则简一似可考虑读为"圣与智通矣,仁与义通矣,忠与信通矣",如此与简四五、简四六的用语前后呼应。换言之,"三者通"云云可以视为"圣与智通矣,仁与义通矣,忠与信通矣"的另一种论述。这样看来,此字读为"通"可能比较切合简文的语言情境。考察字形结构与源流,此字上从墉,下从京,其实就是西周金文常见的"申就乃命"的"就"字。楚文字改京从"庚",墉、京皆声,其结构与三晋器铭"容"字从庚、从肉,二者皆声类似,惟三晋"庚"形在上。按,此字既从"庚"声,则《鄂君启节》可以读为"通松阳"、"通爰陵",指持节通关;"僦铸金节"可以读为"佣铸金节","僦"、"佣"语意相同,都指有偿劳动。

以上是周先生有关楚简与楚金文"戚"、"就"、"通"、"佣"等字的意见。周先生讨论《鄂君启节》的文章早已成稿,对于《六德》的释读也有不少高见,但他谦称自己还没有完全弄清楚,因而迟迟不愿发表。关于《六德》疑难字的考释,我已有一篇拙文,希望不久的将来,周先生也能发表他的大作。

本文写作期间,承周凤五先生不吝指教,谨此致谢。

(作者为台湾中央研究院历史语言研究所教授)

郭店楚墓竹简补释(二)

李 锐

笔者在对《郭店楚墓竹简》进行研究的过程之中,偶有千虑之得,曾将部分意见发表以就正于博雅君子①。最近重读《郭店楚墓竹简》及时贤相关论著,又于字词文意小有所思,今不揣浅陋,选出数则,以求教于大方之家。

1.《缁衣》简17:出言又乛,利民所信

《郭店楚墓竹简》隶定、释为:"出言又(有)乛,利(黎)民所信",【注释】[五〇]:末句"又"下一字作"乛",疑为字之未写全者。【注释】[五一]:以上引诗见于《诗·小雅·都人士》,但文字有出人。今本所引为"彼都人士,狐裘黄黄,其容不改,出言有章,行归于周,万民所望"。文字与今本《诗经》同。本段文字为简本第九章,今本亦为第九章②。

陈高志:"乛"字怪异,是字书所不载者。故《郭店楚墓竹简》整理小组说,此字"疑"为字之未写全者。"出土竹书之可贵,往往能纠正传本的错误;而今本的内容,对古本的释读以及文字的辨认,也有佐助之功。《三礼图》所载,凡名为"璋"之物,其上方一侧均作斜角状……由图形并结合传统训诂说解,可知"乛"是"璋"字初文。此字或许是书写者是"璋"的"画成其物,随体诘诎"的象形文字。将之读作"章"属合理的推测。④周凤五⑤、黄人二⑥从之。

李零:原作"乛",整理者疑为"字之未写全者。"案原文引《诗》,今本……以"黄""章"、"望"谐韵,从简文与今本的对应关系看,此句与下句也应谐韵。疑此字为"川"字之省,在简文中读为"训",与"信"

押韵[7]。李零《校读记(增订本)》改“乚”为“丨”:我们的读法只是推测。案此字同于下文“信”字的右旁,但不会读为“信”(读“信”则重复)。[8]

程元敏:章当训法度(郑《笺》),不做半圭解。黎从利声,故黎利义通。殆原作利民,其后《诗》家润色作万民。信、望异字,所据《诗》之版本不同故也。[9]

刑文:今本引《诗》“其容不改”前,多“彼都人士,狐裘黄黄”二句,与今本《诗经》同。“彼都人士,狐裘黄黄”只是描述性的诗句,征引时可以省略,故不见于郭店简本《缁衣》,是《缁衣》原来的形态;今本《缁衣》在辑人《礼记》时,增此二句,以示完整,恰恰留下了改编的痕迹……郭店简本作“黎民有信”,不见于世传,应是《缁衣》成书时所传的文本。[10]

刘信芳:丨今本作“章”。《说文》:“丨,上下通也,引而上行读若囟,引而下行读若退。”“丨”读若“引”,《说文》谓“引,”“从弓丨”。《尔雅·释诂》:“引,陈也。”“出言有引”者,言而有据也,犹后世之引经据典。或谓“丨”乃玉璋省体之形,按“丨”既与下文“信”为韵,则不当依旧本读“章”。“利民所信”句前,或脱“行归于周”四字……今《都人士》之首章以“黄、章、望”韵(阳部),而竹简所引以“引、信”韵(真部),这已不是一般的异文问题,具体原因,有待进一步研究[11]。涂宗流、刘祖信从之[12]。

廖名春师:杨天宇认为《礼记·缁衣》篇“彼都人士,狐裘黄黄”“二句显系秦汉时人传抄所加”[13]。案楚简“丨”字,……李说是。“又丨”即“有训,”也就是“有故”、“有法”。毛诗“有章”,郑玄笺训为“有法度文章”,极是……“利民”即“黎民”。“所信”即“所望”,贾谊《新书·等齐》篇作“之望”,“之”、“所”虚词互用,“信”、“望”义同。《广雅·释古一》:“信,敬也。”而“望”有仰视、景仰义,故能与“信”互用……郭店楚

简本《缁衣》篇引不但没有“彼都人士,狐裘黄黄”二句,也没有“行归于周”一句。从《都人士》基本6句一章的体例看,其当属节引。从韵脚“训”、“信”来看,其与《左传·襄公十四年》、《礼记·缁衣》篇、贾谊《新書·等齐》篇、毛诗一系有一定距离,主要是韵脚不同,一是真部韵,一是阳部韵。但从上文异文的比较看,它们的意义又是一致的。这从另一角度证明鲁、齐、韩三家诗没有毛诗的首章6句,当属脱漏。所以,作为古文的毛诗后来取代今文的三家诗而流行,不是没有道理的。[14]

颜世铉:简文丨释为《说文》“丨,上下通也”这个字是正确的;《古文四声韵》卷三引《汗简》,其形正与简文相同,其标音为“公本切”。简文“丨”,当读为“文”[15],“文”与“章”义近可通,均指“礼法”而言。简本《缁衣》所引诗,韵脚为“丨”(文)、“信”,前者为文部,后者为真部,真文合韵,真文二部是旁转的关系。[16]

李二民:郑注:此诗毛氏有之,三家则亡。王先谦《诗三家义集疏》:“此诗毛氏五章,三家皆只四章。孔疏云:襄十四年《左传》引此诗‘行归于周,万民所望’二句,服虔曰:逸《诗》也。(按:是服虔从三家,不从毛诗)”《都人士》首章有之。《礼记·缁衣》郑注云:毛氏有之,三家则亡。今《韩诗》实无此首章。细味全诗,二、三、四、五章士女对文,此章单言士,并不及女,其词不类。且首章言‘出言有章’,言“行归于周,万民所望”,后四章无一语照应,是明明逸诗孤章。毛以首二句相类,强装篇首。观其取《缁衣》文作序亦无谓甚矣。”贾谊《新书·等齐篇》引:“孔子曰:长民者衣服不贰,从容有常,以齐其民,则民德一。”《诗》云:彼都人士,狐裘黄裳,行归于周,万民之望。”与此相合……陈剑认为最后一字未必可以释为“信”[17]。[18]

白于蓝:今按,简本此段之释文和注释中均有问题,理由有三:第一,所谓“丨”字原本写作“丨”,[注五〇]云“疑为字之未写全者”。

纯属臆测之辞，难以令人信服。第二，所谓"信"字原本写作"訁丨"，楚简文字中信字习见，从未见有与此同形者。第三，从今本《诗经·小雅·都人士》之辞句来看，原句中本是有韵的，"黄"、"章"、"望"三字相押，此三字上古音均为阳部字。简本中的"丨"字从文义上看是与今本之"章"字对应，"訁丨"字则与"望"字对应，而"訁丨"字显系一从言"丨"声的形声字。由此看来，简本之"丨"与"訁丨"也可以认为是同韵的，即含有韵。可见，简本释文及注释中对此二字的理解均不足凭信。

《古文四声韵》卷5"白"字下引《汗简》有作"乀"、"乀"二形者，"白"字古为铎部字，从音韵学的角度来看，白与阳部之章、望均是入阳对转关系。故而笔者以为《古文四声韵》所引《汗简》之"乀"、"乀"与简本之"丨"很可能是一个字。但考虑到"白"字在古文中很常见，未见有作"丨"形者，则《古文四声韵》"白"字下所引之"乀"、"乀"当系假借字。……《说文》："乁(乀)"，左戾也。从反丿，读与弗同。"通过上述之音假关系及文字形体本身来看，笔者以为简本之"丨"及《古文四声韵》白字下所引之"乀"、"乀"亦即说文之"乁(乀)"字。这一推测在郭店简文字材料本身亦存在更为合理的证据……有理由认为"读与弗同"的"乁"(乀)与《古文四声韵》白字下所引之"乀"、"乀"及简本之"丨"应该是一个字。至于"訁丨"字，笔者以为最好是隶作"訁丨"，暂且存疑。因为形声字之声符于古文字中常可互换，故此字很难确释。[19]

杨泽生释为"及"[20]。

张富海："訁丨"非"信"字甚明。"丨"、"訁丨"正当韵脚，"訁丨"当从"丨"得声。其释读待考。[21]

虞万里："丨"是"人"字之未写全者，人即"仁"。《礼记·儒行》有"言谈者，仁之文也"，即可互证。仁、信相谐，古音皆属真部。[22]

押。李锐案:颜世铉引《汗简》是。“丨”古音见纽文部,疑读为“悃”(溪纽文部),《汉书·刘向传》:“论议正直,秉心有常,发愤悃愊”,张晏曰:“悃,诚也。愊,致密也。”颜师古曰:“悃愊,至诚也。”《文选》卷47王褒《圣主得贤臣颂》:“陈见悃诚”,李善引郭璞《三苍解诂》曰:“悃,诚信也。”“訃”,简文作“訃”,上博简形近,足证郭店简引文非孤例且“訃”字不误,上博简所残损的与“丨”对应之字,恐也与郭店简形近,“丨”、“訃”二字当非误字,“訃”也当并非“信”字。《龙龛手鉴·言部》有“訃”字,“音欢”,或有所本,今读为欢,待考。“欢”古音晓纽元部,文元旁转协韵。《缁衣》所引疑是佚诗别章。

2.《穷达以时》简2、3:匋笞乌河匿

《郭店楚墓竹简》隶定、释为“匋(陶)笞(拍)于河匿。”

张立文:匋、陶为古今字。[23]

袁国华:“河匿”应读作“河浦”。[24]“李家浩[25]、张光裕[26]、黄人二[27]说略同。

李零释为“陶埏于河浒[28]”。

王志平释为“陶拍于河湖”[29]。

季旭升读“河匿”为“河浒”[30]。

李锐案:“河匿”读作“河浦”可从。《集韵·陌韵》:“笞,竹名,皮白。”“笞”当从竹白声,为并纽铎部字,疑读为“瓬”(从方声,方古音帮纽阳部),《周礼·考工纪·序官》:“搏埴之工:陶、旊……凡陶旊之事,髻垦薜暴不入市”,王筠《说文系传校录》:“‘旊’讹‘旊’。”古代典籍每记舜作陶,陶旊事近。

3.《穷达以时》简4:朁

《郭店楚墓竹简》隶定、释为“郘(吕)埅(望)为牂朁鴻”,【注释】

[六]:裘按:……吕望传说中提到地名"棘津",马王堆帛书《老子》甲本以"朸"为"棘"。"力"、"来"古音极近,疑简文之"坴"与"棘"通。"廌"字古有"荐"音(《朱德熙古文字论集》,五五页),"荐"、"津"古音相近。[11]

颜世铉:牂读作"藏"……"瀳"读为"瀳"……简文为"为牂来瀳"即担任看管仓库的工作,却遇到仓库遭水患的侵袭。[12]

李零释为:"为藏棘津。"[13]

徐在国:《史记·齐太公世家》……《说苑·杂言》……《韩诗外传》卷7……卷8……《战国策·秦策五》……《抱朴子·逸民篇》读者所载吕望之事与简文内容不完全一致,"吕望为牂"、"战监门坴地"诸书皆无。关于"牂"字……裘锡圭先生所言极是。[14]

李锐案:"坴",简文作"坴",上部所从,习见于楚文字,恐有不同来源,宜随文考释。《老子》乙简13有字同于简文,帛书《老子》作"棘",今本作"救",诸家考释不同,待考。《古文四声韵》卷五引古《老子》"棘"字作"拳",下从"手"。包山简常见"坴祷",注375指出当读为"举祷","止""手"为形符,可互换,则"坴"、"拳"即是"棘"字或可读为"棘"。"瀳",《集韵·先韵》:"瀳,或作瀳。""瀳"从水荐声,可读为"津"。

4.《穷达以时》简5:坴

《郭店楚墓竹简》隶定、释为"战监门坴陛(地)"。

颜世铉:简文"战"文可隶作"戰",读作"守",守监门即担任看管城门、管制进出的工作,《荀子·荣辱》:"或监门、御旅、报关、击柝而不自以为寡。"杨《注》:"监门,主门也。……皆知其分,故虽贱而不自以为寡。"陛读作阤,《语丛四》简二二:"成(城)无蓑则坨(阤)。"注释引《说文》云:'阤,小崩也。"……简文"戰(守)监门来陛(阤)即担任

看守城门的工作,缺碰到城墙崩塌之事。[35]战,黄人二[36]、徐在国[37]说略同。

黄人二:"监门"意为门隶……"来陸(地)"即"棘津地","来"疑读为"来津",古有一字重音现象。[38]

李零:"战监门来地",待考。[39]

王志平释为"阐监门汲地":《说文·门部》:"阐,开也。"……《水经注·清水注》、《吕氏春秋·当染》、《首时》注、《淮南子·氾论》注均以太公望为河内汲人。[40]

池田知久释为"棘地"。[41]

徐在国:《史记·张耳陈余列传》集解引张晏曰:"监门,里正卫也。"《汉书·高帝纪》引苏林曰:"监门,门卒也"……"战监门来地"即守监门于棘(棘津)之地。[42]

李锐案:《周礼·司门》:"祭祀之牛牲系焉,监门养之。"郑注:"监门,门徒。"《汉书·张耳陈余传》:"两人变名姓,俱之陈,为里监门",师古曰:"监门,卒之贱者"。古书似无地名后加"地"之称谓习惯及于"监门"后加地名之习惯。"来",上引裘说指出帛书《老子》甲本以"木力"为"棘",此疑读为"守监门,力地"。《管子·小问》:"力地而动于时,则国必富矣。"不过传世文献中似未见太公为稼穑之事,待考。

5.《穷达以时》简 10:来

《郭店楚墓竹简》隶定、释为"骥(骥)馰张山骐空于卲来"。

周凤五:馰当读作"鶩"。[43]

李零释为:"骥厄张山,骏穴于邵来。"[44]

王志平释为:"骥鶩常山,骐穴于皋涅。"[45]

池田知久释为"骥厄张山,骐空于卲棘。"[46]

徐在国:"馰"似当读为"约"……《楚辞·九辩》:"离芳蔼之方壮

兮,余萎约而悲愁。"洪兴祖补注:"约,穷也。""张"当读为"长",长有大义。"騹騊张山"即骥约于张山,意思是骥困于大山。騹字可读为骐。《龙龛手鉴·穴部》:"𡧋,俗,音塞。"《正字通·穴部》:"𡧋,古文塞,以土窒穴也,见《古文奇字》。"《龙龛手鉴》认为"𡧋"是俗字,不可信,当以《正字通》之说为是。"𡧋"是塞字古文,从"穴"从"土"会意。"𠮢"字原书释为"邵"误。此字又见于《穷达以时》3,我们已改释为"𠮢"。"𠮢"字在简文中应读为"鸠"。《尔雅·释诂下》:"鸠,聚也。""棗"字与《穷达以时》4"棗"(棘)"濟"(津)之"棗"形体相同,"棗"在简文中亦应读为"棘"。"𠮢棘"当读为鸠棘,意即丛棘。《易林·夬之井》:"虎除善猛,难为政医;骥疲盐车,困于衔 。""骥困于衔橛"与"骐𡧋(塞)于鸠棘"意思相近。[47]

白于蓝略同,读为"骥约肠山,骐塞于枳棘"。[48]

李零:应从徐在国、白于蓝先生说改正。[49]

李锐案:《玉篇·马部》:"騹,马也。"是古有"騹"字,为马之名,依下文及相关文字来看,当为骏马之名,恐不必改读。"騊",《说文·马部》:"一曰骏也"。"张",《广雅·释诂三》:"张,施也。"引申为充满、布满,《三国志·吴志·周瑜志》:"顷之,烟炎张天,人马烧溺死者甚众"。"騹騊张山"当指良马满布于山野,意为无伯乐相之。騹本为周穆王八骏之名,似不烦改读为"骐"。此处"𡧋(塞)"之意当同"张",《玉篇·土部》:"塞,实也。满也。"原释文释"邵"不误,简3当读为"皋陶",清朱骏声《说文通训定声·豫部》:"睪,又假借为皋。"清朱珔《说文假借义证》:"睪,古书多以睪为皋。""皋"与"睪"音近,此疑读为"驿",《说文·马部》:"驿,置骑也。从马,睪声。"朱骏声《说文通训定声》:"即《孟子》之置邮……驿为马骑。""棗"依前简4读为"棘",《广雅·释诂二》:"行、隧、棘、列,陈也。""骐塞于驿棘",指良马被充于驿马之列。皆象征士不遇。

6.《穷达以时》简7:白里追遗五羊

《郭店楚墓竹简》隶定、释为"白(百)里追遗(馈)五羊。"《郭店楚墓竹简》【注释】[九]:百里追,各书作百里偻(或作奚)。遗,从"贵"声。唐兰释作"馈"(《论周昭王时代的青铜器铭刻》,《古文字研究》第二辑)。裘按:各书多言百里奚以五羊之皮卖身,"五羊"上二字疑当与"卖"义有关。疑第二字从"辵""賣"声即"遺"字,读为"卖",通"鬻"。第一字从"旦"声,似可读为"转"。《淮南子·修务》:"百里奚转鬻。"[50]

李零释为"转鬻"。[51]

陈伟:这个字恐应读为"遺,"训为"转"。[52]依王逸之说,其为楚方言用字。在推断《穷达以时》的产生地域时,这是一个应予考虑的现象。[53]

黄人二:白里,即百里奚,各书多作"百里"……古书中有关"百里奚"的故事传说经笔者整理大约可有转卖、自卖两种情形。[54]

刘乐贤:《韩诗外传》、《说苑》等书的"自卖"说,在孟子看来不可信,乃是"好事者为之。"[55]

池田知久释为"百里奚馈五羊。"[56]

李锐案:"白"与"百"音近古通。《左传·僖公十三年》:"(秦伯)谓百里:'与诸乎?'"百里即百里奚。向宗鲁先生注《说苑·臣术》篇指出:"《孟子·万章篇》、《外传》八、及本书《善说篇》、《杂言篇》,皆以为自鬻,则非穆公使人请之也。《吕氏·慎人篇》及《淮南·修务篇》、《文子·自然篇》,皆以为转鬻,则又不止一鬻也。"

《玉篇》有从走从旦之"趄"字:"他旱切,行。"辵与走为形符,多相通,疑"追"当释为"趄"。"追"、"趄"皆从旦声,古音为端纽元部字,与"转"音近(端纽元部字),可以读为"转"。"转"、"传"皆含有行

之义。疑因音、义相近而替换“𢓊”，本皆不作被动用法，后来传讹。以百里奚之智，孟子不信其自卖之说，当然更不可能相信被多次转卖。“迌”、“𢓊”或可读为“遑”，但这倒底是《穷达以时》本来如此，为楚人所作，还是在楚地传抄时被改写，尚需进一步研究。

“䢔”，所从“屮”有讹，当从裘说读为“鬻”，《墨子·经说上》：“买鬻，易也。”孙诒让《墨子闲诂》：“俞云：《说文·贝部》：‘卖，衙也。读若育。’今经典通以鬻为之。”衙，《说文》中为“衒”字的或体，意为“行且卖也”，是“鬻”字本意为行且卖。所谓“自鬻”当由百里奚自己四处行走卖羊传讹而为卖身，而“自卖”之“卖”字，当为“賣（賫）”字之讹。此处“白里迌䢔五羊”，当读为“百里转鬻五羊”，即是说百里奚自己四处行走卖羊，与“百里奚举于市”之说相合。

7.《穷达以时》简14、15：譽望才仿圣之弋母之白不釐

《郭店楚墓竹简》隶定、释为“譽（誉）望（毁）才（在）仿（旁），圣（听？）之弋母之白不釐（𨤲）”。

李零释为“誉毁在旁，听之弋母。缁白不𨤲”：“母”下原点逗号，今改句号。“缁白不𨤲”，原作“之白不釐”，这里的“之白”，应与下文“幽明”相似，也是反义合成词，这里读为“缁白”（“缁”是壮母之部字，“之”是章母之部字，读音相近），“缁白不𨤲”是黑白不分的意思。“𨤲”下原点句号，今改逗号。[57]

黄人二：仿，疑读为“彷”，《说文·彳部》“徬，附行也。”“不𨤲”疑读为“不埋”，《太一生水》云：“此天之所不能杀，墜（地）之所不能𨤲（埋），侌（阴）昜（阳）之所不能成。”意为不管穷达或毁誉，皆不改其修己以俟时的态度。[58]

刘钊略同：《荀子·儒效》说：

天不能死，地不能埋，桀跖之世不能污，非大儒莫之能立，仲

尼、子弓是也。

文中的“天不能死,地不能埋”也就是《太一生水》的“天之所不能杀,地之所不能釐(埋)。”[59]

颜世铉:“誉毁”即“毁誉”,通“非誉”、“诽誉”。简文“圣之弋”可读作“听之,忒”,“母之白”读为“毋之,怕(泊)。”简文之意谓:毁谤赞誉之言论交相往来,若听信之,则内心往往忧恐不安;若不听信之,则内心就能淡泊平静。[60]

王志平释为“听之妘母”:《说文·女部》:“妘,妇官也。”[61]

池田知久释为“听之代、毋之白。不釐”。[62]

陈剑:“不釐”与上句“不芳”对文。“釐”应读为“理”。“理”是玉的重要特征之一今上接以第14简,连读为:

善鄙己也,穷达以时。德行一也,毁誉在旁,听之弋母之白【14】初淊酭,后名扬,非其德加。子胥前多功,后戮死,非其【9】智衰也。……

赵平安先生……读“醓醢”是极好的意思,正确可从。但将此事系于比干,一则跟绝大部分古书所讲比干之事扣合不紧密,二则“比干”在简文中实未出现,简单地归因于脱简恐有问题。我认为,“圣之弋母之白”中“母之”二字应系误抄倒。细看图版,“母之白”的“之”字右旁靠上的竹简边有一个小墨点,颜色较淡。它应该就是起提示此处“母之”二字系误抄倒作用的。《郭简·语丛四》末一简正面有抄脱之文,补于背面相应位置,正面脱漏处有起提示作用的一小横,可为参考。“母之”二字乙转后,“圣之弋之母白”应断为“圣之弋之。母白”。“母白”应读为“梅伯”。“圣之弋之”句裘锡圭先生疑可读为“圣之贼之”。[63]

陈伟也有将14号简提前到9—13号简之前的意见。[64]

李锐案:2003年元月在荆门市博物馆“郭店楚简考察·高级研究

班"上,检郭店楚简《穷达以时》第14号简实物,"之"字右旁没有小墨点,《郭店楚墓竹简》图版上的小墨点,当系底片加工时出现的误差。

此处"誉毁"当为偏义复合词,重在"毁",如《管子·形势解》:"誉誉之人得用,则人主之明蔽,而毁誉之言起。""才"与"在"古通。[65]"仿"(滂纽阳部字)与"旁"(并纽阳部字)音近可通。"圣"与"听"古通"[66]。"弋",亦见于《缁衣》简5,通"忒"。《尚书·洪范》:"民用僭忒"。《释文》:"马云,'恶也。'""母"与"侮"古通。[67]"之白",当从李零说读为"缁白",当偏重于"缁",标点当从原释文。"誉毁在旁,听之忒侮,缁白不埋,"即任凭恶言诋毁,也不会因为这所带来的污点将自己埋没。

8.《穷达以时》简15:學明不再

《郭店楚墓竹简》隶定、释为"學(幽)明不再"。

李零:"时"下原点逗号,今改句号。"幽明不再","再"下原点句号,今改逗号。[68]

王志平:《论衡·祸虚》:"穷达以时,遭逢有命也。"《庄子·让王》:"古之得道者,穷亦乐,通亦乐。所乐非穷通也,道德于此,则穷通为寒暑风雨之序矣。"《吕氏春秋·慎人》"通"作"达","道得于此,则穷达一也,为寒暑风雨之序矣。"又《首时》:"天不再兴,时不久留,能不两工,事在当之。"

池田知久释为"幽明不裁。"[69]

李锐案:"學"当从子幽声,可读为"幽"。"幽明"为习语,《易·系辞上》"知幽明之故",注:"幽明者,有形无形之象"。此处当用为比喻义,疑指时世。"不再",《礼记·儒行》:"过言不再",郑注:"不再,不更也。"参以《吕氏春秋·首时》,此处当是说(好的)时世不会再次碰上。

9.《尊德义》简 21、22:民可叀 道之而不可叀 智之

《郭店楚墓竹简》隶定、释为"民可叀(使)道之,而不可叀(使)智(知)之。"【注释】[八]:裘按:道,由也。《论语·泰伯》:"子曰:民可使由之,不可使知之。"[70]

余志慧在郭店简发表之前,讨论了历来对于"民可使由之不可使知之"几种重要的注解,并根据《论语》中出现的"由"、"民"、"使"所在的句式及义项,认为应该标点为"民可使,由之;不可使,知之。"在郭店简出版后,引之证明自己的观点。[71]

廖名春师指出:简文原文为:"尊仁、亲忠、敬壮、归礼,行矣而无达,养心于慈良,忠信日益而不自知也。民可使道之,而不可使知之。民可导也,而不可强也。"这里,"民可使道之,而不可使知之"与"民可导也,而不可强也"语意非常接近。"民可导也",从"民可使道之"出;"不可强也",从"不可使知之"出。"不可使知之"之"之"就是上句之"导",而下句之"强"则是对"知之"的进一步发挥。这就是说可以让老百姓沿着"尊仁、亲忠、敬壮、归礼"之道走下去,但是不能让他们以为他们是被人引导的;老百姓可以引导,但这种引导不能强迫。在作者看来,君子推行仁义固然当教民、导民,但这种教、导必须充分尊重老百姓的人格,必须因势利导,顺乎人心,不能让老百姓产生被动的感觉,更不能强迫命令。也就是说要让"尊仁、亲忠、敬壮、归礼"成为老百姓出自内心的自觉行为,而不是觉得被人牵着鼻子走。因此,这是在重视老百姓人格,强调内因的重要性的前提下来谈教民、导民,难以说是"愚民"。由此看,脱离上下文,离开一定的语言环境,随意摘引一两句话来研究古人的思想,是非常危险的。[72]

庞朴先生追述了《论语》"民可使由之不可使知之"一章历来的解释,根据《尊德义》、《成之闻之》等篇的材料,认为关键不在于"可"与"不可"上,不在于后人理解的能不能或该不该上,而在于治民者以身

教还是以言教。他还指出《成之闻之》简15、16有："上不以其道，民之从之也难。是以民可敬导也，而不可弇也；可御也，不可以牵也，"与简文相关。[73]

陈来：本篇多了一句"民可道也，不可强也"。看来，所谓"民可使由之，不可使知之"，是对于"忠信日益而不自知"的教化过程而言的，而"民可道也，不可强也"，是针对于桀对民的强力压迫而言。而《论语》孤立地引用孔子一句话，上下文的语境于是而失焉。[74]

彭忠德：《尊德义》中，有阵列"可……不可……"句，也有"可使……不可使……"之句，足证二者语法作用必有所区别。"使"后省略了宾语。知之一义为主持、掌管，此处即当引申为控制、强迫之意。[75]

吴丕：断句当为："民可使，道之；而不可使，智(知)之。民可道也，而不可强也。"……大意应为："老百姓如果驯服听话，只要加以引导就可以了，而如果不驯服不听话，就要加以教育，让他们知道道理，对于老百姓，可以引导，但不可以强迫。"[76]

盖莉："民可使道之而不可使智之"的句读应作："民可，使道之；而不可，使智之"，或"民可使，道之；而不可使，智之"。只有如此句读，才与后一句"民可道也，而不可强也"的意思相吻合，也才符合整个文本的内在理路。[77]

丁原植从原释文标点，解释为："人民可使其(因循本性)而导正，不可使其有所知辨(而侥幸)。"[78]

涂宗流、刘祖信亦从原始文标点，释为："老百姓可以使其接受引导，而不可使其知道自己在被引导。"[79]与廖名春师说接近。

陈伟："民可"一句，见于《论语·泰伯》。裘锡圭先生已说明，简文"道"，《论语》作"由"。二字义通，为遵从、跟随义。简书是说民众可以跟从君上的身教，而不能通过言传掌握德行礼教的学问。《孟子·尽心上》记孟子说："行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知

其道者，众也。"属于类似的说法。[31]

而相对于《尊德义》，汉魏以来对于《论语·泰伯》之解释似难契合。廖名春师、陈来先生指出应注重语境分析，说是。此语前后文句，《郭店楚墓竹简》隶定、考释如下：

夫生而又(有)戠(职)事者也，非𤕫(教)所及也。𤕫(教)其正(政)，一八不𤕫(教)其人，正(政)弗行矣。古(故)[illegible](终?)是勿(物)也而又深安(焉)者。可学也而不可矣(疑)也，一九可孥(教)也而不可迪其民，而民不可𣥐(止)也。𢘫(仁)、新(亲)忠、敬壮、逯(归)豊(礼)二〇

行矣而亡惪，羕心于子俍，忠信日益而不自智(知)也。民可㪅(使)道二一之，而不可㪅(使)智(知)之。民可道也，而不可𢎶(强)也。桀不胃(谓)其民必乱，而民又(有)有二二为乱矣。𥎦(?)不若也可从也而不可及也。[31]

丁原植先生指出："生而有职事者，"似指有世袭职事者。[32]简文中的"敬壮"、"羕"，李零先生释为"敬庄"、"养"[33]；"子俍"，裘锡圭先生在按语中读为"子谅"；[34]"爱不若"之"若"，"可从也而不可及也"之"及"，丁原植先生指出：《左传·昭公二十六年》云："至于幽王，天不吊周，王昏不若，用衍厥位。"杜预注："若，顺也""《管子·君臣》云："是以上及下之事谓之矫"，尹知章注："及，预也。"[35]陈伟先生指出：敬庄，犹古书所见之"庄敬。"依朱熹说，《礼记》"子谅"当从《韩诗外传》作"慈良"。若释"𥎦"不误，则似应用作连词，意为"于是"。[36]

案"教其政，不教其人，政弗行矣，"可参看《礼记·中庸》："哀公问政。子曰：'文、武之政，布在方策，其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人……'"

"[illegible]"字"廾"形上部为"终"之初文。当从终声(也可能是终、廾双声)，"终"与"崇"古通。[37]今读为"崇"。"矣"疑释为"已"，"已"、"矣"

古通,[36]《荀子·劝学》:"君子曰:学不可以已。""迪"与"稽"古通[37],从后文"民不可止也"来看,此处释为"稽",《说文》:"稽,留止也。""而"字原释文属下读,《汉书·韦贤传》注:"而者,句绝之辞。"当属上读。"惟"与"为"古通,"亡悬"应读为"无伪"。[38]"桀不胃(谓)其民必乱"之"谓",裴学海《古书虚字集释》曾指出:"谓犹以为也……《国语·楚语》:'女无亦谓我老耄而舍我,而又谤我!'"[39]末句当读为"可从也,而不可及也,"其前宜为句号,此语当承上文"民可使道之,而不可使知之。民可道也,而不可强也。"《韩非子·难三》:"夫六晋之时,知氏最强,灭范、中行而从韩、魏之兵以伐赵","从",《淮南子·人间》、《说苑·敬慎》作"率",是"从"有"率"意。

关于"民可使道之,而不可使知之"中"道"字,裘锡圭先生按语训道为由,但杨树达《词诠》曾指出:"道,介词,由也,从也"[40],裘按训道为由,似稍隔。"道"当读为"导",下一"道"字同。疑《论语·泰伯》之"由"为"迪"之借,二字古通[41],《玉篇·辵部》:"迪,导也。"点读当从原释文。此处"智"读为"知",彭忠德先生所提出"知之一义为主持、掌管,此处即当引申为控制、强迫之意,"比较贴合此处文意,宜释"知"为"管制"、"控制"。《左传·襄公二十六年》:"公孙挥曰:'子产其将知政矣!'"魏了翁《读书杂钞》:"后世官制上知字,如知府、知县,始此。"《国语·越语》也记越王句践说:"凡我父兄昆弟及国子姓,有能助寡人谋而退吴者,吾与之共知越国之政。"此一义项在后代也常见,《字汇·矢部》:"知,《增韵》:主也。今之知府、知县,义取主宰也。"张相《诗词曲语词汇释》卷五:"知,犹管也。"[42]

《尊德义》上下文中,"民可使导之,而不可使知之,"与上文"可教也而不可稽其民而。民不可止也",下文"民可导也,而不可强也"、"可从也,而不可及也",意思相近。庞朴先生提到《成之闻之》简15、16有:"上不以其道,民之从之也难。是以民可敬导也,而不可弇也,

可御也,而不可牵也,"与简文相关。"弇"与"掩"古通,[55]《方言》卷十二:"掩,止也。"牵即牵制,裘按或读为"掔",[56],《说文》:"掔,固也。""弇(掩)"、"牵"之意与"止"、"知"、"及"接近,它们可以图示如下:

可	不可
教	稽、止
导	知
导	强
从	及
导	(掩)
御	牵

彭忠德先生指出"《尊德义》中,有数组'可……不可……'句,也有'可使……不可使……'之句,足证二者语法作用必有所区别。'使'后省略了宾语",这些是比较好的意见;但认为所省略的宾语"即上文所说的'礼、乐'等德",[57]则不确。这里省略的宾语应该是为政者,可以解释为"(对于)民众可以让人引导他们,但不能让人(过分)管制他们。"《论语·泰伯》当点读为"民可使由(迪)之,不可使知之。"意思与之相近。诸点读为"民可使,由之;不可使,知之"者,不可从。[58]

(作者为清华大学思想文化研究所博士生)

① 李锐:《郭店楚墓竹简补释》,饶宗颐主编,《华学》第6辑,北京:紫禁城出版社,2003年6月,第85—93页。

② 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年5月,第134页。

③ 何贤武、王秋等:《中国文物考古辞典》(沈阳:辽宁科学技术出版社,1993年),页676。

④ 陈高志:《<郭店楚墓竹简·缁衣篇>部分文字隶定检讨》,《张以仁先生七秩寿庆论文集》,台北:学生书局,1999年1月,第365—366页。

⑤ 周凤五:《郭店楚简释字札记》,《张以仁先生七秩寿庆论文集》,第352页。

⑥ 黄人二:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)研究》,台中:高文出版社,2002年8月,

第133页。

⑦ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑("郭店楚简"专号),北京:生活·读书·新知三联书店,1999年8月,第486页。

⑧ 李零:《郭店楚简校读记(增订本)》,北京大学出版社,2002年3月,第64、67页。

⑨ 程元敏:《〈郭店楚简〉〈缁衣〉引书考》,楚文化研究会:《古文字与古文献》(试刊号),1999年10月,第9—10页。

⑩ 邢文:《楚简〈缁衣〉与先秦礼学》,武汉大学中国文化研究院:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,(《人文论丛》特辑),湖北人民出版社,2000年5月,第157页。

⑪ 刘信芳:《郭店简〈缁衣〉解诂》,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,第170—171页。

⑫ 涂宗流、刘祖信:《郭店楚简先秦儒家佚书校释》,台北:万卷楼图书有限公司,2001年2月,第350页。

⑬ 杨天宇:《礼记译注》953页,上海古籍出版社,1997。

⑭ 廖名春师:《郭店楚简〈缁衣〉篇引〈诗〉考》,《华学》第4辑,北京:紫禁城出版社,2000年8月,第72—73页。

⑮ 丨为见纽文部,文为明纽文部,叠韵通假。

⑯ 颜世铉:《郭店楚简散论(三)》,《大陆杂志》第101卷第2期(2000年8月15日),第76页。

⑰ 北京大学郭店竹简课题组内部讨论会。

⑱ 李二民:《〈缁衣〉研究》,北京大学硕士学位论文,2001年5月,第13页。李锐案:"狐裘黄裘"当作"狐裘黄裳"。

⑲ 白于蓝:《郭店楚墓竹简考释(四篇)》,《简帛研究二〇〇一》,桂林:广西师范大学出版社,2001年9月,第192—193页。

⑳ 杨泽生:《战国竹书研究》,中山大学博士学位论文,2002年5月,第124—125页。

㉑ 张富海:《郭店楚简<缁衣>研究》,北京大学硕士学位论文,2002年6月,第16页。

㉒ 虞万里:《上博简、郭店简<缁衣>与传本合校补证(中)》,《史林》,2003年第3期,第70页。

㉓ 张立文:《论郭店楚墓竹简的篇题和天人有分思想》,《传统文化与现代化》,1998年第6期,第13页。

㉔ 袁国华:《郭店楚简文字考释十一则》,台湾《中国文字》新廿四期,1998年12月,

第141页。

㉕ 李家浩:《读〈郭店楚简〉琐议》,《中国哲学》第20辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999年1月,第353—354页。

㉖ 张光裕:《<郭店楚简研究>第一卷(文字编)绪说》,日本中国出土资料学会:《中国出土资料研究》,第3号1999年3月,第9页。

㉗ 黄人二:《郭店楚简〈穷达以时〉考释》,《古文字与古文献》(试刊号)第123页。

㉘ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》,第494页。

㉙ 王志平:《〈穷达以时〉简释》,廖名春主编:《清华简帛研究》第1辑,北京:清华大学思想文化研究所,2000年8月,第192页。

㉚ 季旭升:《读郭店、上博简五题:舜、河浒、绅而易、墙有茨、宛丘》,《中国文字》第廿七期,2001年12月。第118—119页。

㉛《郭店楚墓竹简》,第146页。

㉜颜世铉:《郭店楚墓竹简儒家典籍文字考释》,《经学研究论丛》第6辑,台北:学生书局,1999年6月,第176页。

㉝ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第493页。

㉞ 徐在国:《郭店楚简文字三考》,《简帛研究二〇〇一》,第179页。

㉟ 颜世铉:《郭店楚墓竹简儒家典籍文字考释》,《经学研究论丛》第6辑,第176—177页。

㊱ 黄人二:《郭店竹简〈穷达以时〉考释》,《古文字与古文献》(试刊号),第125—126页。

㊲ 徐在国:《郭店楚简文字三考》,《简帛研究二〇〇一》,第179—180页。

㊳ 黄人二:《郭店竹简〈穷达以时〉考释》,《古文字与古文献》(试刊号),第125—126页。

㊴ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第494页。

㊵ 王志平:《〈穷达以时〉简释》,《清华简帛研究》第1辑,第193页。

㊶ 池田知久:《郭店楚简〈穷达以时〉研究》,台湾《古今论衡〈》,2000年第4期,第60页。

㊷ 徐在国:《郭店楚简文字三考》,《简帛研究二〇〇一》,第179—180页。

㊸ 周凤五:《郭店楚简释字札记》,《张以仁先生七秩寿庆论文集》,第355—356页。

㊹ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第496页。

㊺ 王志平:《〈穷达以时〉简释》,《清华简帛研究》第1辑,第194页。

㊻ 池田知久:《郭店楚简〈穷达以时〉研究》,《古今论衡》,2000年第4期,第60页。

㊼ 徐在国:《郭店楚简文字三考》,《简帛研究二〇〇一》,第177—178页。

㊽ 白于蓝:《郭店楚墓竹简考释(四篇)》,《简帛研究二〇〇一》,第196—198页。

㊾ 李零:《郭店楚简校读记(增订本)》,第89页。

㊿ 《郭店楚墓竹简》,第146页。

51 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第493页。

52 周凤五先生认为:《忠信之道》8号简中的"旦(从彳)而可受也"的旦(从彳)当读为"遭",《穷达以时》中的"旦(从辶)"亦读为"遭"(《郭店楚简〈忠信之道〉考释》,《中国文字》新廿四期,艺文印书馆1998版)。可参看。

53 陈伟:《郭店楚简〈六德〉诸篇零释》,《武汉大学学报(哲学社会科学版)》,1999年第5期,第30页。

54 黄人二:《郭店竹简〈穷达以时〉考释》,《古文字与古文献》(试刊号),第128—129页。

55 刘乐贤:《〈穷达以时〉与〈吕氏春秋·慎人〉》,《华学》第4辑,第89—94页。

56 池田知久:《郭店楚简〈穷达以时〉研究》,《古今论衡》,2000年第4期,第60页。

57 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第496页。

58 黄人二:《郭店竹简〈穷达以时〉考释》,《古文字与古文献》(试刊号),第133页

59 刘钊:《读郭店楚简字词札记》,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》第84页。

60 颜世铉:《郭店楚简散论(二)》,《江汉考古》2000年第1期,第40页。

61 王志平:《〈穷达以时〉简释》,《清华简帛研究》第1辑,第192页。据稿本订正"奺"字。

62 池田知久:《郭店楚简〈穷达以时〉研究》,《古今论衡》,2000年第4期,第61页。

63 陈剑:《郭店简〈穷达以时〉、〈语丛四〉的几处简序调整》,《国际简帛研究通讯》第二卷第五期,第2—4页,2002年6月。

64 陈伟:《郭店竹书别释》,武汉:湖北教育出版社,2002年12月,第48—50页。

65 参高亨、董治安:《古今通假会典》,第418页。

66 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第62页。

67 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第441页。

68 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第496页。

69 池田知久:《郭店楚简〈穷达以时〉研究》,《古今论衡》,2000年第4期,第61页。

70 《郭店楚墓竹简》,第175页。

⑪ 余志慧:《〈论语·泰伯〉"民可使由之不可使知之"章心解》,《孔孟月刊》第35卷第5期,1997年1月。《〈论语·泰伯〉"民可使由之不可使知之"章心解补证》,《孔孟月刊》第37卷第9期,1999年5月。

⑫ 廖名春师:《郭店楚简儒家著作考》,《孔子研究》,1998年第3期,第77页。

⑬ 庞朴:《"使由使知"解》,《文史知识》1999年第9期。

⑭ 陈来:《郭店竹简儒家记说续探》,《中国哲学》第21辑,沈阳:辽宁教育出版社,2000年1月,第79页。

⑮ 彭忠德:《也说"民可使由之"章》,《光明日报》2000年5月16日。

⑯ 吴丕:《再论儒家"使民"思想》,《光明日报》2000年6月13日。

⑰ 董莉:《关于"民可使由之不可使知之"的释读》,《孔子研究》,2000年第3期,第113—115页。

⑱ 丁原植:《郭店楚简儒家佚籍四种释析》,台北:台湾古籍出版有限公司,2000年12月,第312页。

⑲ 涂宗流、刘祖信:《郭店楚简先秦儒家佚书校释》,台北:万卷楼图书有限公司,2001年2月,第125页。涂宗流《郭店楚简平议》(香港:国际炎黄文化出版社,2002年4月)同。

⑳ 陈伟:《郭店简书〈尊德义〉校释》,《中国哲学史》,2001年第3期,第120页。

㉑ 《郭店楚墓竹简》,第173—174页。

㉒ 丁原植:《郭店楚简儒家佚籍四种解析》,第308页。此仅写出笔者所赞同之观点,下同。

㉓ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第522页。

㉔ 《郭店楚墓竹简》,第175页。

㉕ 丁原植:《郭店楚简儒家佚籍四种解析》,第313页。

㉖ 陈伟:《郭店简书〈尊德义〉校释》,《中国哲学史》,2001年第3期,第119—120页。

㉗ 参张儒、刘毓庆:《汉字通用声素研究》,太原:山西古籍出版社,2002年4月,第201页。

㉘ 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第391页。

㉙ 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第571页。

㉚ 李锐:《郭店楚墓竹简补释》,《华学》第6辑,第90页。

㉛ 《虚词诂林》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,1992年1月,第509页。

㉜ 《虚词诂林》,第542页。

㊸ 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第719页。

㊹ 转摘自《汉语大字典》(缩印本),四川辞书出版社、湖北辞书出版社,1993年11月,第1079页。

㊺ 参张儒、刘毓庆:《汉字通用声素研究》,第993页。

㊻ 《郭店楚墓竹简》,第169页。

㊼ 彭忠德:《也说"民可使由之"章》,《光明日报》2000年5月16日。

㊽ 详拙作《"民可使由之不可使知之"再解》,待刊。

《缁衣》二题

张富海

一、郭店简《缁衣》与《礼记·缁衣》比较

郭店简《缁衣》与《礼记·缁衣》在章数、章序及文句方面多有不同。郭店简的整理者以及其他多位学者都指出了这一点，并作了比较研究。本文拟在前贤研究的基础上，作稍为详细的分析。

郭店简《缁衣》有二十三个墨钉作为分章号，并于篇末记章数"二十又三"。郭店简《缁衣》无疑应分为二十三章。

《礼记·缁衣》的分章历来有分歧。如以每一"子曰"(首章是"子言之曰")所属文句为一章，则可以把全篇分成二十五章。但《经典释文》及《礼记正义》都说此篇凡二十四章[①]。或以为这二十四章到底是如何划分的不清楚，[②]其实只要细读孔疏，我们还是能够弄清楚的。现在通行的阮刻《十三经注疏》本的《缁衣》有三处在两个"子曰"所属文句之下只有一段疏文(为了称说的方便，下文即用二十五章的分法，以每一"子曰"所属为一章)，即第四章和第五章之下有一段疏，第十四章和第十五章之下有一段疏，第十八章和第十九章之下有一段疏文(其他都是每一章之下附一段疏文)。但是，这三处"合疏"的实际情况并不相同。第四、五章下的疏文云："此一节(按疏文中称章为节)申明上文，以君者民之仪表，不可不慎，故此兼言上有其善，则下赖之。"很明显，"此一节"和"此"所指是第五章，并不包括第四章，而所谓"上文"就是指第四章；而且以下的疏文也没有解释第四章中

的语句。可见,《正义》并没有把第四章和第五章合为一章,只是没有为第四章作疏而已。至于第十四、十五章的"合疏"其实是注、疏合刻时分散疏文不当造成的,《正义》自然没有把这两章合成一章的意思。第十八、十九章下的疏文云:"此一节明下之事上,当守其一。""下之事上"之语在第十八章,而"守其一"之意是从第十九章所引诗句"淑人君子,其仪一也"得出来的,所以毫无疑问,疏文所谓"此一节"包含了第十八、十九两章,即《正义》是把第十八、十九两章看成一章的。《正义》二十四章的分法就是如此,《释文》的二十四章亦应同此。这是已知最早的《礼记·缁衣》的分章方式。元代陈澔《礼记集说》的分章与之相同。王夫之的《礼记章句》分为二十五章,孙希旦《礼记集解》同。朱彬的《礼记训纂》亦分二十四章,但不是合第十八、十九章为一章,而是合第四、五章为一章。[3]黄道周的《缁衣集传》把第四、五章以及第十八、十九章分别合为一章,因此分了二十三章,是章数最少的。产生分歧的原因其实很简单,那就是《礼记·缁衣》的第四章和第十八章末尾都没有引诗书,与全篇的体例不合,于是导致一些人认为这两段文字不是独立的一章。[4]第四、五两章旨意大同,所以黄道周和朱彬就理所当然地把它们合为一章了。《正义》合第十八、十九章,是因第十八章没有引诗书,又比较短,而且错误地认为这两章表达的是一个意思。[5]我们认为,王夫之《礼记章句》以每一"子曰"为一章,凡二十五章的分章方式是最合理的。以下称说《礼记·缁衣》某章时,都用这种分法。

与郭店简《缁衣》的二十三章相比,《礼记·缁衣》的二十五章多出了第一章、第十六章和第十八章;另外,《礼记·缁衣》的第七、八两章和简本的第十四、十五、十六章三章文字相对应。

《礼记·缁衣》的第一章作:"子言之曰:为上易事也,为下易知也,则刑不烦矣。"其主张"为上易事、为下易知"与《礼记·缁衣》的第十章

和第十二章相同，而“刑不烦”又与第二章的“刑不试”意近，可见这一章的旨意与全篇完全合拍。邢文认为这一章可能原出于《表记》。[6]但细读《表记》各章，可以发现，其实无一章与《缁衣》这一章意近。[7]所以，邢文此说是缺乏根据的。整理者和其他多位学者已指出，根据古书取篇首之字作篇题的命名通例，《礼记·缁衣》的第一章应是在《缁衣》篇题既定之后所加。[8]这显然是可以肯定的。

《礼记·缁衣》的第十八章作：“子曰：下之事上也，身不正，言不信，则义不壹，行无类也。”按《缁衣》主要讲的是为君之道和为君子之道，而这一章“下之事上”云云，讲的却是为臣民之道，与全篇旨意不太协调；可以肯定，这一章也是后加的，而且加得不合适。[9]

《礼记·缁衣》的第十六章作：“子曰：小人溺于水，君子溺于口，大人溺于民，皆在其所亵也。夫水近于人而溺人，德易狎而难亲也，易以溺人。口费而烦，易出难悔，易以溺人。夫民闭于人，而有鄙心，可敬不可慢，易以溺人。故君子不可以不慎也。《太甲》曰：‘毋越厥命以自覆也；若虞机张，往省括于厥度则释。’《兑命》曰：‘惟口起羞，惟甲胄起兵，惟衣裳在笥，惟干戈省厥躬。’《太甲》曰：‘天作孽，可违也；自作孽，不可以逭。’《尹吉》曰：’惟尹躬天见于西邑夏，自周有终，相亦惟终。’”其主旨是诫大人君子慎言敬民，与《缁衣》全篇旨意是相合的。彭浩和周桂钿都指出，这一章文句特别长，引文也特别多，与它章体例不类，应是后加。[10]我们赞同这种说法。

对于《礼记·缁衣》的第七、八两章包含楚简本的第十四、十五、十六章三章这一情况，学者有不同意见。周桂钿认为是今本错简；[11]廖名春也认为今本分章有误；[12]李二民则认为今本是有意的改写，简本未必比今本合理。[13]我们认为，错简的说法虽然可商，但今本之误却是可以肯定的。《礼记·缁衣》的第七章作：“子曰：王言如丝，其出如纶；王言如纶，其出如綍。故大人不倡游言。可言也，不可行，君子

弗言也;可行也,不可言,君子弗行也。则民言不危行,而行不危言
矣。《诗》云:淑慎尔止,不愆于仪。"郭店简《缁衣》在"可言也"以下另
为一章,"故大人不倡游言"(简本脱"言"字)下有"诗云:慎尔出话,敬
尔威仪"(此句今本在第八章)。按今本此章前半部分讲大人出言必
须谨慎,后半部分讲君子必须言行相符,可以说是义不相承的两截;
如果硬要把它们统一起来,只能说都与言相关,但这样说有点勉强;
而且像这样一章之内有并列的两个因果关系的情况也是不见于他章
的,这是较明显的误合之迹。简本引诗以"慎尔出话"之"出"紧扣"其
出如纶"、"其出如綍"之"出",十分合适。因此,我们相信,简本的分
章必是原貌,《礼记·缁衣》分章有误。今本如何会错成这个样子?我
们猜测,大概先是引诗之文"诗云:慎尔出话,敬尔威仪"一句发生错
置,被移到了后面的章节,然后下一章开头的"子曰"两字又被抄脱,
于是本来的两章就被合成了一章。今本与楚简本在一章之中引两句
以上诗书时,各句引文的先后关系往往不同,可见发生这种引文文句
的错置是可能的。今本第四章没有引诗书,也是因为引文被错置到
了下一章;与简本对照后,这一点可以看得很清楚。

除了章数上的区别外,郭店简《缁衣》和《礼记·缁衣》在章序上也
颇有不同。从章与章之间在文义上的联系看,今本的章序是不如简
本的。这一点整理者已经指出。分析简本各章主旨,可以发现其章
序相当合理,即旨意相同的章节必定相邻。简述如下:

第一、二章言君上好恶分明,则人民会诚实、效力;第三、四章言
上下相知;第五章言民为君存亡之本;第六、七、八、九章言君主是
民的表率;第十、十一章言亲贤;第十二、十三章言明德慎罚;第十
至第十九章言君主及君子之言行;第二十章以后言君子交友之道。

对照简本,《礼记·缁衣》的章序明显缺乏条理,简述如下:

今本第三章言明德慎罚,却接在讲好恶的第二章之后,而与同

讲慎刑罚的第十三章相距甚远；同样讲好恶的第十一章却未能与第二章相连；讲言行的章节分别为第七、八、十九、二十三、二十四章，相当分散；第九章讲长民者的表率作用，与第四、五、六章旨意大同，而与前后章皆不同；第十章和第十二章皆言上下相知，却隔了第十一章；如果承认最后一章与交友之道有关，那么在同样讲交友之道的第二十、二十一、二十二章之间插入讲言行的两章也是不太合适的。当然，有一部分简本排在一起的章节今本仍然排在一起，如今本第四、五、六章，讲的都是君主的表率作用；第十四、十五章皆言亲贤；第二十、二十一、二十二皆言交友之道。而且，从总体上看，简本靠前的章节今本大多数也靠前，居后的章节今本亦居后。可以说，今本章序虽乱而尚未大乱。

郭店简《缁衣》和《礼记·缁衣》在文句上的不同需要作详细的对勘，下面述其一二。

今本的有些语句为简本所无，如：今本第三章在引书后又有"是以民有恶德，而遂绝其世也"一句，与以引诗数作结的体例不合，此句显系后加。今本第十四章多"迩臣不可不慎也，是民之道也"，"毋以远言近，毋以内图外"，"迩臣不疾，而远臣不蔽矣"数句。此章的主旨是要君主亲敬大臣，简本甚为明白，今本横添了这些与章旨相背或无关的话，很明显是后来加上去的，而且加得不合适。今本第十七章多"心庄则体舒，心肃则容敬"一句。此章主旨是民为君存亡之本，而此句大概是以心对体的主导作用比喻君对民的表率作用，与章旨不合；今本把简本的"心好则体安之，君好则民欲之"改为"心好之，身必安之；君好之，民必欲之"，也是改变了此章本来所表达的意思。所以，可以肯定，此句也是后加的，而且是在误解章旨之后所加。末章今本在引诗后又引了《兑命》和《易》。《礼记·缁衣》全篇只有这一处引《易》，其他地方只引诗书，应该可以说至少引《易》是后加的。

今本有些字句虽然能与楚简本相对应，但比楚简本要详明，如：今本第二章“爵不渎而民作愿，刑不试而民咸服”，对应简本的“民臧（咸）放（力?）而刑不屯”，今本应该是对简文的扩充。今本第十七章以“心以体全，亦以体伤；君以民存，亦以民亡”对应于楚简本的“心以体废，君以民亡”，更是明显的补足文义。邢文指出：“今本《缁衣》对简本《缁衣》的文字多有疏通说明之处，应该是今本《缁衣》的成书晚于郭店简本的痕迹。”[15]其说至确。

今本有字句比楚简本少的地方，如：今本第三章未引诗，而简本有。今本应系抄脱。

出土文献与可相对照的传世文献的关系往往是比较复杂的。比如马王堆三号墓所出帛书《周易·系辞》与今本《系辞》之间的关系，学者们就有不同看法。一说帛书《系辞》与今本《系辞》不分先后，是同时而异地的不同传本，张岱年、李学勤等主之；一说帛书《系辞》早于今本《系辞》，今本是在帛书本的基础上改编而成，陈鼓应、楼宇烈等主之；一说今本《系辞》早于帛书《系辞》，帛书《系辞》是对今本《系辞》的节录，廖名春主之。[16]按道理，郭店楚简《缁衣》和《礼记·缁衣》的关系也应该有上述三种可能。但是通过上文在章数、章序及文句上对两种本子的比较，我们没有理由对郭店简本要早于今本产生疑问，整理者以及后来几位学者所作郭店简《缁衣》比《礼记·缁衣》原始、更近原貌的论断是完全可信的。上海博物馆藏《缁衣》与郭店简《缁衣》的高度一致性更加有力地增强了这一判断的可信度。[17]

我们肯定今本《缁衣》是简本之后的改写本，那么今本是在什么时候改写的呢？这是值得讨论的问题。邢文认为今本《缁衣》是在辑入《礼记》时为经师所改，即今本《缁衣》的改写在今本《礼记》成书之际。[18]此说其实不能成立。邢文没有说今本《礼记》成书于何时，也就是没有说明《缁衣》的改写时代。我们认为，今传大、小戴《礼记》肯定

是汉代人编的,而《缁衣》的改写必非汉时人所为,把《缁衣》的改写与《礼记》的成书联系起来是没有必要的。

我们说《缁衣》之改写必非汉人所为,理由主要有以下两点:第一,汉人承秦火之后,务在搜罗故籍,抱残守缺,似乎没有必要对好不容易得到的先秦古书作如此大的改动。第二,简本所无的《礼记·缁衣》第十六章引了《大甲》和《兑命》,最后一章也加引了《兑命》,而《尚书》的这两篇既不见于伏生所传的今文《尚书》二十九篇,也不在孔壁古文多出来的十六篇之内,[19]所以汉人恐怕是看不到的。因此,我们可以肯定,《缁衣》的改写是在简本流传之后的战国晚期。

二、《缁衣》撰人考论

《缁衣》的撰人自古有两说,一说是子思,一说是公孙尼。

《隋书·音乐志上》所载沈约上梁武帝奏章云:"案汉初典章灭绝,诸儒捃拾沟渠墙壁之间,得片简遗文,与礼事相关者,即编次以为礼,皆非圣人之言。《月令》取《吕氏春秋》,《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》皆取《子思子》,《乐记》取《公孙尼子》,《檀弓》残杂,又非方幅典诰之书也。"

陆德明《经典释文·礼记音义》《缁衣》题下引南齐刘瓛云:"公孙尼子所作也。"

子思和公孙尼都是孔子的再传弟子,[20]而《缁衣》记录孔子之言,自然他们两位都有编撰《缁衣》这篇文章的可能,关键是要看哪一说的现存证据更加充分。我们认为,《缁衣》出于《子思子》说比出于《公孙尼子》说可信。[21]申说如下:

沈约和刘瓛时代相近,且都是当时有名的博学之辈,我们究竟相信哪种说法,大概不能据这种说法出于何人之口而定,而是要根据实实在在的可靠的证据。程元敏认为:"《缁衣》作者,刘、沈异说,而刘

说胜。知者,刘早沈晚;刘是当代硕儒,沈是词府文士;刘毕生志业在经书,不慕荣利,沈平生志业在文章,萦心仕进;刘授经业,通群经,而甚专礼学,有专著,沈未尝讲经,无经学专著。职是,吾宁信专家之确说,不信文士之空谈。"[22]因人造论,有失公允。

清人及近代学者用来证明《缁衣》出于《子思子》的证据不外乎三条引文:

其一、《意林》卷二引《子思子》:"小人溺于水,君子溺于口也。"

其二、《文选》卷二十四张茂先《答何劭二首》之第二首"其言明且清"句下李善注引《子思子》:"诗云:昔吾有先正,其言明且清。国家以宁,都邑以成。"

其三、《文选》卷五十一王子渊《四子讲德论》"君者中心,臣者外体……"句下李善注引《子思子》:"民以君为心,君以民为体。心正则体修,心肃则身敬也。"

第一条引文见于《礼记·缁衣》第十六章,第二、三两条见于第十七章(唯"心正则体修,心肃则身敬"句,今《礼记·缁衣》作"心庄则体舒,心肃则容敬")。

《汉书·艺文志》著录《子思》二十三篇,至《隋书·经籍志》则著录《子思子》七卷,宋晁公武《郡斋读书志》同,可知马总和李善都能见到七卷本的《子思子》。上列三条文句既见于《子思子》,又见于《礼记·缁衣》,那么大概只能得出《子思子》也有《缁衣》一篇的结论,从而《礼记》中的《缁衣》本出于《子思子》的说法就是信而有征的。第三条引文与《礼记·缁衣》的文字稍有不同,可证李善引用的确实是《子思子》中的《缁衣》,而不是《礼记·缁衣》。收入不同书的同一篇文章在流传过程中字句略有差异的现象是颇为常见的。

程元敏力驳《缁衣》出于《子思子》说,认为上列引文第一、二两条不见于简本《缁衣》,所以不能作为证据;第三条引文"民以君为心,君

以民为体"句虽亦见于简本《缁衣》,但程氏认为是《子思子》和《缁衣》用句偶同,也不能用来证明《缁衣》出于《子思子》。程氏关于第一、二条引文的看法实际上不能成立,关于第三条引文的说法更是无根之谈。

上文已经说过,今本《缁衣》很多地方与简本不同,是经过了有意的改写,而改写的时代则必在战国晚期,《缁衣》编入《礼记》却是汉代的事情,也就是说汉代以来,《子思子》中的《缁衣》与《礼记》中的《缁衣》并无重大差别,都是简本的改写本,那么唐代人引《子思子》中的文句不见于简本,怎么能反证《缁衣》出于《子思子》说呢? 这是极简单的道理。不管见不见于简本,上列引文都是证明《缁衣》出于《子思子》的坚强证据。

除了上列三条引文可作确证外,我们还能为《缁衣》出于《子思子》说找到其他积极证据。

第一、《孔丛子·公仪》载鲁穆公谓子思:"子之书所记夫子之言,或者以谓子之辞。"子思答:"臣所记臣祖之言,或亲闻之者,有闻之于人者,虽非正其辞,然犹不失其意。"《荀子·非十二子》批评子思"案饰其辞而祇敬之曰:此真先君子之言也。"可见子思作为孔子唯一的孙子,确实曾从事纂集乃祖之言的工作。古书中未见公孙尼曾从事这项工作的记载。

第二、《坊记》、《中庸》、《表记》、《缁衣》四篇《礼记》正好编在一起,而且这四篇有共同的特点,即全部或大部记录孔子之言(《中庸》有些文句前未冠以"子曰"),而且各条语录相对独立,无严格的逻辑关联(这一点与《论语》相似)。与《礼记》其他各篇相比照,甚至与同样是以纪录孔子之言为主的《哀公问》、《孔子燕居》、《孔子闲居》等篇相比照,这四篇在体例上的一致性是非常明显的。王夫之曾说《坊记》、《表记》、《缁衣》三篇"本末相资,脉络相因,文义相肖,盖共为一

书",[23]是有道理的。沈约说"《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》皆取《子思子》",正与这一点相符。如果要否定《缁衣》出于《子思子》,那最好能同时否定《中庸》、《表记》、《坊记》出于《子思子》。但子思作《中庸》之说首见于《史记·孔子世家》,再见于《孔丛子》,三见于郑玄《三礼目录》(《正义》引),唐代以前无异词,宋代以来才因语言风格和思想上的原因受到某些人的怀疑,但要完全否定子思作《中庸》说恐怕是有困难的。[24]

第三、郭店简中有《五行》一篇,竹简形制及字体与《缁衣》篇皆同,这一点可以作为这两篇关系密切、可能有同一来源的佐证。今人已据《荀子·非十二子》批评子思"案往旧造说,谓之五行",肯定了《五行》与子思的关系,[25]那么郭店简中《缁衣》篇与《五行》篇在竹简形制及字体上的一致性可以作为《缁衣》出于《子思子》的一条积极证据。

程元敏力主《缁衣》出于《公孙尼子》说,其理由除认为刘瓛是经学大师,其所说比较可靠外,还有一条所谓确证,即《古今图书集成·经籍典》卷一百五十一所载郑樵《诗辨妄》云:"古者长民,衣服不二,从容有常,以齐其民,其文全出《公孙尼子》,则《诗序》之作实在于数书既成之后明矣。"这条诗序确实见于《礼记·缁衣》及简本《缁衣》(三者略有不同),但郑樵的话并不能作为这句话又见于《公孙尼子》的证据。我们这样说的理由如下:

《汉书·艺文志》著录《公孙尼子》二十八篇,《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》皆著录《公孙尼子》一卷(应是残本),但《宋史·艺文志》已不见著录。查《崇文总目》、晁公武《郡斋读书志》、高似孙《子略》、尤袤《遂初堂书目》及陈振孙《直斋书录解题》等现存宋代公私书目,均不见《公孙尼子》的踪迹。那么,郑樵能否看到《公孙尼子》呢?我们认为是不大可能的。从著录情况看,《公孙尼子》最迟至隋代已残,而至南宋就基本亡佚了,[26]南宋时的郑樵是不

大可能见到《公孙尼子》的。程元敏以为郑樵能见到《公孙尼子》，所以其《通志·艺文略》著录《公孙尼子》一卷。殊不知郑樵的《艺文略》并非只著录见存之书，而是要“纪百代之有无”、“广古今而无遗”，他编《艺文略》是参考了古今一切书目，著录亡书是一大目的，[22]所以《通志·艺文略》著录《公孙尼子》一卷不过是照抄前代书目，而并不意味着郑樵真的见到了此书。

既然郑樵不大可能见到《公孙尼子》，那么他为什么要说那句见于《礼记·缁衣》的诗序出于《公孙尼子》呢？原因很简单，就是郑樵认为《礼记》中的《缁衣》本来在《公孙尼子》中，所以他就直接说出于《公孙尼子》，而不说出于《礼记》。按刘瓛的《缁衣》出于《公孙尼子》说被《经典释文》所引，故而广为传播，大概是唐宋以来一般人的共识。王夫之甚至进而怀疑与《缁衣》体例相同的《坊记》和《表记》也是公孙尼子所作。[23]而沈约的《缁衣》出于《子思子》说大概是少有人知的。清代乾嘉以后考据学大兴，沈约说才广为人所注意，进而被多数人接受。因此，郑樵直接把见于《礼记·缁衣》的一句话说成出于《公孙尼子》在当时应该是比较自然的。

看来，程元敏所说的确证是有问题的。那么，《缁衣》出于《公孙尼子》说的唯一依据就只是《经典释文》所引刘瓛的话了。

李学勤说：“《缁衣》本在《子思子》，刘氏疑为公孙尼作，必是由于《缁衣》的论点与公孙尼相似。又如《朱子语类》载朱子叹《乐记》‘天高地下’一段‘意思极好，非孟子以下所能作，其文如《中庸》，必是子思之辞’，也表明公孙尼子和子思一派有接近之处。”[24]此说很有道理。

基于上述论证，我们认为《缁衣》出于《子思子》说是可信的，故《缁衣》篇的撰人为孔子之孙子思子，或者子思子之门弟子，而以子思子的可能性为较大。

《汉书·艺文志·诸子略》著录《子思》二十三篇,《缁衣》一篇当在其中。然则《缁衣》如何又被编入《礼记》一书呢?这涉及到今传大、小戴《礼记》的编纂成书问题。这个问题在学术史上一直聚讼纷纭,莫衷一是。下面我们简单地谈一下对这一问题的个人看法。

《汉志·六艺略》礼类载古经五十六卷,经十七篇(原作七十,一般认为是十七之误),记百三十一篇。按礼之古经五十六卷得自孔壁及鲁淹中,除与今文经相同的十七篇(即今传《仪礼》十七篇)外,尚有所谓《逸礼》三十九篇。所谓"经十七篇"即今传《仪礼》十七篇。这两者都是清楚的,唯所谓"记百三十一篇"所指为何颇为不明。钱大昕说:"小戴《记》四十九篇,《曲礼》、《檀弓》、《杂记》皆以简策重多,分为上下,实止四十六篇。合大戴之八十五篇,正协百三十一篇之数。"[30]以为"记百三十一篇"就是指大、小戴《礼记》。李学勤信从此说。[31]但是大、小戴记两者之间,以及大、小戴记与《汉志》著录的其他书如礼古经、《明堂阴阳》、《乐记》、《孔子三朝》、《荀子》、《曾子》等书篇章重出实在太多,[32]经刘向父子精心整理而且作过校对工作的书出现这种情况,恐怕是不大可能的。因此,我们的意见是,《汉志》所著录的记百三十一篇是与大、小戴记不同的礼之记,其特点大概是篇章基本上不与《汉志》所录其他书重复,亦即记百三十一篇中可能没有如礼古经、《明堂阴阳》、《乐记》、《孔子三朝》、《荀子》、《曾子》等书中的篇目,方不背刘向父子整齐六艺之旨。记百三十一篇的来源大部分应是孔壁所出及河间献王所得古文礼记,也有少量汉初作品,如《王制》。[33]

《礼记正义·序》引郑玄《六艺论》云:"戴德传记八十五篇,则《大戴礼》是也,戴圣传记四十九篇,则此《礼记》是也。"谓大、小戴记编纂成书于西汉,在刘向之前。今人或不信,认为必在刘向之后,郑玄之前。[34]李学勤和郭沂则同意传统的说法。[35]我们认为西汉时的戴德、戴圣作为礼学博士,是完全有可能编纂《礼记》以教授弟子的,不过他们

编的《礼记》取材较广,因而比较驳杂。刘向父子没有在其书目中著录大、小戴记,或是因为大、小戴所编《礼记》太过驳杂,更主要的原因恐怕是因为礼记本是礼经之附庸,没有绝对固定的篇目,刘向父子完全可以根据自己的编目原则编出一个礼记之篇目来,而不管有无已经编成的《礼记》存在。

由上所论,《缁衣》虽被小戴编入《礼记》,但不能肯定在《汉志·六艺略》礼类的记百三十一篇之中,而可肯定在《诸子略》儒家类之《子思》二十三篇之内。李学勤认为郭店简《缁衣》等儒家作品不宜称为《礼记》,[⑱]这是极有见地的看法。

(本文为北京大学2002年硕士学位论文的一部分)

(作者为北京大学中文系博士生)

① 见《礼记正义》卷五十五《缁衣》首章的《释文》和孔疏。

② 李二民:《〈缁衣〉研究》,第3页,北京大学硕士学位论文,2001年6月。

③ 根据中华书局点校本《礼记训纂》。

④ 首章也没有引诗书,却从来没有人把它和第二章合起来,既是因为"首章宜异",也是因为这两章的文义相差较大。

⑤ 这两章所表达的意思其实并不相同。第十八章明言"下之事上"如何如何,第十九章则就君子之言行立意。从郭店简《缁衣》没有相当于《礼记·缁衣》第十八章的文句来看,这两章更应是各自独立的。

⑥ 邢文:《楚简〈缁衣〉与先秦礼学》,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,湖北人民出版社,2000年。

⑦ 可以参看孙希旦,《礼记集解》中《表记》的解题。

⑧ 廖名春:《荆门郭店楚简与先秦儒学》;周桂钿:《荆门竹简〈缁衣〉校读札记》,皆收入《中国哲学》第二十辑,辽宁教育出版社,1999年。又同注6。

⑨ 参看彭浩《郭店楚简〈缁衣〉的分章及相关问题》,《简帛研究》第三辑,广西教育出版社,1998年。

⑩ 彭浩:同上注;周桂钿:同注8。

⑪ 周桂钿:同注8。

⑫ 廖名春：同注8。

⑬ 同注2，第5—6页。

⑭ 最后一章云"龜筮犹弗知，而况于人乎"，意为无恒之人不能知龜筮，更不能知人，其意亦与交友相关。

⑮ 同注6。

⑯ 参看邢文：《帛书周易研究》，第52—54页，人民出版社，1997年。

⑰ 除了用字习惯多有不同外，上海博物馆藏《缁衣》和郭店楚简《缁衣》章数、章序完全一致，文句方面也基本无别。

⑱ 同注6。

⑲ 关于今文《尚书》的篇数及孔壁古文所独多之篇的篇目，参看蒋善国《尚书综述》第三编《尚书的发现》，上海古籍出版社，1988年。

⑳ 《汉书·艺文志》以公孙尼为"七十子之弟子"，《但隋书·经籍志》却说"似孔子弟子"，我们取前者。

㉑ 这也是清代以来多数学者的看法。

㉒ 程元敏：《〈礼记·中庸、坊记、缁衣〉非出于〈子思子〉考》，《张以仁先生七秩寿庆论文集》，学生书局，1999年。以下引程说皆同。

㉓ 见《礼记章句》卷三十三《缁衣》解题，《船山全书》第四册，岳麓书社，1991年。王夫之把《中庸》排除在外，以为《中庸》与其他三篇排在一起是传者乱了次序，则是没有道理的。

㉔ 参看郭沂：《郭店竹简与先秦学术思想》，第423—443页，上海教育出版社，2001年。

㉕ 见《马王堆汉墓帛书》（壹）所收《五行》篇的注释及庞朴《马王堆帛书解决了思孟五行说古谜》（《文物》）1977年第10期。

㉖ 北宋初修的《太平御览》所录《经史图书纲目》尚列《公孙尼子》。

㉗ 参看高路明：《古籍目录与中国古代学术研究》，第142—144页，江苏古籍出版社，1997年。

㉘ 同注23。

㉙ 李学勤：《周易经传溯源》，第87页，长春出版社，1992年。

㉚ 见《廿二史考异》卷七。

㉛ 李学勤：《郭店简与〈礼记〉》，《中国哲学史》1998年第4期。

㉜ 参看同上注。

㉝ 文帝命博士作《王制》,见《汉书·郊祀志》。

㉞ 如洪业、钱玄、王文锦。洪说见《礼记引得序》,《洪业论学集》,中华书局,1981年;钱说见《三礼通论》,第39页,南京师范大学出版社,1996年;王说见《大戴礼记解诂·前言》中华书局,1983年。

㉟ 李说见同注31;郭说见同注24,第410页。

㊱ 李学勤:《先秦儒家著作的重大发现》,《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》,两篇皆收入《中国哲学》第二十辑,辽宁教育出版社,1999年,又见同注31。

郭店简补释三篇

陈 剑

一、莫之知而不𢙎

《郭店楚墓竹简[1]·穷达以时》简 11～12:[2]

动非为达也,故穷而不[11][□;□非[3]]为名也,故莫之知而不𢙎。……[12]

"莫之知而不𢙎"的"𢙎"字,《郭简》未作进一步的解释。河井义树(1999,96页)认为它"大概是'怜'的假借字",引《说文·心部》"怜,哀也"为说;颜世铉(2000a,39页)读为"吝",引《说文·心部》"吝,恨惜也"为说;以前我在一篇小文中引用此处简文,曾在"𢙎"字后括注"愠",并加问号表示不太肯定(陈剑 2002,2页)。[4]

现在我认为,以上意见恐怕都是靠不住的。

黄人二(1999,132页)曾经提出:

(𢙎)此疑读为"闵",闵,愍也,忧也。《诗·邶风·柏舟》"觏闵既多,受侮不少",《楚辞·哀时命》王逸注引《诗》作"觏愍既多",《礼记·儒行》篇《释文》"闵,本作愍",可见此字文献作闵、愍。

按"𢙎"与"闵"字中的"文"都是声符,两字相通从读音看很自然直接。"闵"或"愍"训为"忧",简文解释为"莫之知而不忧"也很通顺。但上举黄人二先生所引《诗经》里意为"忧"的"闵"或"愍"是名词,指客观遭遇的"忧患",跟简文"𢙎"字作动词的用法还有一定距离,不

免会影响其说服力。

实际上,古书中意为"忧"的"闵",或写作"悯"、"惛"等,确有不少是用作动词、意为"感到忧愁"的,跟简文"关"字用法更为切合。下面就征引古书有关用例对黄说略作补充。先看以下一例:

《风俗通义·穷通》:"是故君子厄穷而不闵,劳辱而不苟。乐天知命,无怨尤焉。"

"厄穷而不闵"跟"莫之知而不关"的句式和意义均很接近。又《郭简》整理者已经指出,《穷达以时》的内容跟很多古书所记载的孔子困于陈蔡之间时答子路的一段话类似。上引"厄穷而不闵"等语位于《风俗通义·穷通》全篇之首段,以下系列举一些著名事迹来论述"穷通"的问题,所举第一件就是孔子困于陈蔡之间的事。

"厄穷而不闵,劳辱而不苟"之语又见于《列女传·贞顺·卫寡夫人》,此外《孟子》等书"闵"或作"悯":

《孟子·公孙丑上》:"柳下惠不羞污君,不卑小官。进不隐贤,必以其道。遗佚而不怨,厄穷而不悯。"(《孟子·万章下》、《韩诗外传》卷三略同)

《韩诗外传》卷一:"孔子曰:'富而可求,虽执鞭之士吾亦为之。'故厄穷而不悯,劳辱而不苟,然后能有致也。"

"悯"字不见于《说文》,是"闵"的后起加旁俗字。"闵"、"悯"或作"惛",表示的当是同一词:[5]

《吕氏春秋·本生》:"上为天子而不骄,下为匹夫而不惛。"

按《周易·乾文言》云:"是故居上位而不骄,在下位而不忧。"可见此"惛"字当训为"忧"。"惛忧"或同义连用,也可证"惛"亦"忧"也。如《晏子春秋·内篇问上》"景公问欲如桓公用管仲以成霸业晏子对以不能章"云:"吴越受命,荊楚惛忧。"

上引《吕氏春秋·本生》语的高诱注云:"惛,读'忧闷'之闷。义

亦然也。"所谓"'忧闷'之闷",指的应该是以下一类用法的"闷"字:

> 《周易·乾文言》:"子曰:龙,德而隐者也,不易乎世,不成乎名。遁世无闷,不见是而无闷。乐则行之,忧则违之。确乎其不可拔,潜龙也。"
>
> 《周易·大过·大象》:"君子以独立不惧,遁世无闷。"
>
> 《大戴礼记·卫将军文子》:"孔子曰:'德恭而行信,终日言,不在尤之内,在尤之外。国无道,处贱不闷,贫而能乐,盖老莱子之行也。'"

《说文·心部》云:"闷,懑也。"上举这类"闷"字,前人多解释为"烦闷"、"烦懑",应该说这也不是不可以的。但如果跟前举那些意为"忧"的"闵"、"悯"和"惛"相比较,它们的读音和用法都极为接近,应该不会毫无关系。古人也确有将上举那类"悯"、"惛"跟"闷"解释为同义的。如前引《孟子·公孙丑上》"厄穷而不悯"的赵岐注:"悯,懑也。"《广雅·释诂》亦云:"悯,懑也。"《文选》卷四十三嵇叔夜《与山巨源绝交书》:"所谓达能兼善而不渝,穷则自得而无闷。"李善注引《孟子》"柳下惠遗佚而不怨,厄穷而不悯"以说之。以上皆是将"悯"和"闷"解释为同义的。前引《晏子春秋》"荆楚惛忧",王念孙以《吕氏春秋·本生》高诱注为证云:"惛者,闷之借字也……"[⑥]《后汉书·张衡传》:"不见是而不惛,居下位而不忧,允上德之常服焉。"李贤注:"惛犹闷也。《易》曰:'不见是而无闷,乐则行之,忧则违之。'又曰'居上位而不骄,在下位而不忧'也。"这是将"惛"解释为"闷"的。

高诱注说"忧闷之'闷'","忧闷"一词亦见于《孔子家语》王肃注。《礼记·儒行》云"儒有不陨获于贫贱,不充诎于富贵",此语亦见于《孔子家语·儒行》,王肃注云:"陨获,忧闷不安之貌。"所谓"忧闷"显系同义连用,可见"闷""亦""忧"也,跟"惛忧"相类。上引《大戴礼记·卫将军文子》语亦见于《孔子家语·弟子行》,王肃注释"处贱不闷"说

"闷,忧"。可见前举那类"闷"字,在古人那里也是可以跟"闵"、"悯"和"惛"一样解释为"忧"的。

从以上情况看,古书中这类"闷"字,跟训为"忧"的"闵"、"悯"和"惛",即使其所表示的不完全是同一个词,至少也可以认为是读音和意义都非常接近的。文首所引《穷达以时》"莫之知而不关"的"关",当读为古书中这类用作动词、意为"忧"的"闵"、"悯"、"惛"或"闷",意为"感到忧愁",应该不会有多大问题。

二、刚之梪、彊之鼓

《郭简·性自命出》简8~9:

> 凡物无不异也者。刚之梪也,刚取之也;柔之[8]约,柔取之也。四海之内,其性一也。其用心各异,教使然也。……[9]

其中"刚之梪也,刚取之也"句,[7]《郭简》182页注[六]所引"裘按"已经指出:"《语丛三》四十六号简:'彊(强)之鼓(尌)[8]也,彊取之也。'语与此近。"后来又有研究者指出,《荀子·劝学》云"强自取柱,柔自取束",意义也与简文"刚之梪也,刚取之也;柔之约,柔取之也"相近(刘昕岚2000,333页;冯胜君2000,210页)。这些意见无疑都是很正确的。但对简文和《荀子·劝学》相关的文句究竟应该如何理解,大家却存在很大的分歧。[9]

我们认为,诸家之说中,刘昕岚(2000,333页)的意见是最近于事实的。但从研究现状看,刘说似未引起足够的重视,有必要略作补充论证。

在刘昕岚之前,李零(1999,504页)将"梪"字径释为"树",无说。[10]刘昕岚从之,解释说:

> (《语丛三》的)尌,树立也。《说文·壴部》:"尌,立也。"段注:"今字通用'树'为之,树行而尌废矣。《周礼》多用尌字。"

《语丛三》语既与此文相近，则李零《校读》读桓为"树"，实持之有故，确为可信矣。又，《荀子·劝学》有言"强自取柱，柔自取束"，其义与此段简文亦近，当并参。杨倞注此句曰："凡物强则以为柱而任劳，柔则见束而约急，皆其自取也。"王先谦《荀子集解》则引王引之曰：[11]"杨说强自取柱之义甚迂。'柱'与'束'相对为文，则柱非谓屋柱之柱也。柱，当读为祝，哀公十四年公羊传'天祝予'、十三年谷梁传'祝发文身'，何、范注并曰：'祝，断也。'此言物强则自取断折，所谓太刚则折也。大戴记作'强自取折'，是其明证矣。"昕岚案：考《荀子》"强自取柱，柔自取束"之言，实与此处简文"刚之树也，刚取之也。柔之约，柔取之也"意近，如此则"强自取柱"之"柱"，字义应与"树"相关，故此句文义指物强则立而为柱，杨说是而王说非矣！……（"刚之桓也，刚取之也；柔之约，柔取之也"意为）刚者以其性刚，故树而为柱；柔者以其性柔，故用以束物。

刘昕岚认为《荀子·劝学》的"强自取柱""文义指物强则立而为柱"、"杨说是而王说非"，很有见地。[12]王引之读《荀子·劝学》的"柱"为"祝"，其说深入人心，久已成为所谓"改本字读之则怡然理顺"的佳例，[13]但其实是根本靠不住的。

河北大学中文系的杨宝忠先生在其所著《古代汉语词语考证》[14]158～159页曾论《荀子·劝学》的"强自取柱，柔自取束"说：

此两句意谓坚硬之物用作支柱、柔软之物用于约束，皆由自取，"柱"用作动词，作支柱也，《论衡·幸偶篇》："同之木也，或梁于宫，或柱于桥。"是"柱"字用作动词之证，后起区别字作"拄"。《淮南子·说林篇》："虎豹之文来射，猿狖之捷来乍。"又《缪称篇》："铎以声自毁，膏烛以明白（自）铄；虎豹之文来射，猿狖之捷来措。"与"强自取柱，柔自取束"意同，皆谓自取也。《庄子·山

木篇》："直木先伐，甘井先竭。"亦此意。……(王引之)谓"柱"通"祝"，训为"折断"，恐非是。

所举《论衡·幸偶篇》"柱"字的用法是很有说服力的。

杨倞注"凡物强则以为柱而任劳"，实际上并无不通，王引之谓其说"甚迂"，恐怕是带着先入为主的成见的。猜想起来，王说的出发点，可能很大程度上是看到《大戴礼记·劝学》跟《荀子·劝学》相当之句作"强自取折，柔自取束"，就必欲将"柱"跟"折"解释为同义，于是读"柱"为"祝"训为"断折"之"断"。其实，如果将今本《大戴礼记》中与其它古书相重出的部分，跟那些书中的相应篇章加以对照，往往可以发现今本《大戴礼记》的文字有被妄改之处，并不足为据。例如：《大戴礼记·哀公问于孔子》篇又见于《礼记》，篇名作《哀公问》。《礼记·哀公问》中"今之君子好实无厌"一句，《大戴礼记·哀公问于孔子》作"今之君子好色无厌"。王引之指出，此句乃"对上文古之君子与民同利而言"，"'实'谓货财也"。而"大戴作'好色无厌'，乃后人不知古义而妄改之"。[15]此即其一例。《大戴礼记·劝学》"强自取折"的"折"字，也应系因为古书习见"太刚则折"一类的说法而被人妄改。

古书中"太刚则折"一类的说法如："太刚则折，太柔则卷"(《淮南子·泛论》，又《刘子·和性》)、"刚者折，柔者卷"(《盐铁论·讼贤》)、"夫太刚则折，太柔则卷"(《文子·上仁》)、[16]"木强则折"(《淮南子·原道》又《列子·黄帝》)、"金刚则折"(《说苑·敬慎》)、"柔而不可卷也，刚而不可折也"(《淮南子·兵略》)、"柔而不挠，刚而不折"(《说苑·至公》)，[17]等等。又马王堆帛书《易之义》第19行说："是故柔而不狀(卷)，然后文而能朕(胜)也；刚而不折，然后武而能安也。"[18]仔细体会，它们跟"强自取柱，柔自取束"、"刚(或"强")之梪(尌、树)也，刚(或"强")取之也；柔之约，柔取之也"，意义其实是大不一样的。前者说的是某物自身具有的性质决定了它在遭受外力作用时容易产生的

后果，太坚硬则遭受外力容易折断，太柔软则遭受外力容易自己卷起来；后者说的则是某物自身的性质导致人们要拿它来干什麽，太坚硬则容易被用作柱子，或被树立起来（承受重量），太柔软则容易被用来捆束其它东西。“太柔则卷”的“卷”和“柔而不挠”的“挠”，都是“卷曲”、“弯曲”的意思；而“柔自取束”的“束”、“柔之约，柔取之也”的“约”，则都是“约束”、“捆束”的意思。它们是义各有当的。同理，“太刚则折”的“折”，跟“强自取柱”的“柱”和“刚”（或“强”）之梪（尌、树）也，刚（或“强”）取之也”的“梪（尌、树）”，也是义各有当的。《大戴礼记·劝学》把“柱”改为“折”作“强自取折，柔自取束”，就将两类不同的意思揉合到一起了。

再从郭店简字形来讲，《性自命出》从木豆声的“梪”字，应即树木、树立之“树”的异体，[15]《语丛三》则直接就用“𡔷（尌）”字。将它们释读为“尌”或“树”，文字的形义与用法统一。如果读为《荀子·劝学》的“柱”，又再破读为训为“断”的“祝”，反而是绕了个大弯。

通过以上辨析，有关的纠葛应该说已经清理得比较清楚了。前引杨宝忠先生解释《荀子·劝学》“强自取柱，柔自取束”句为“坚硬之物用作支柱、柔软之物用于约束，皆由自取”。《性自命出》“刚之树也，刚取之也；柔之约，柔取之也”句理应与之同解。从《性自命出》的上下文意看，此句可以解释为“坚硬之物自己招致被树立（作柱子），是因其性刚；柔软之物自己招致被用以束物，是因其性柔”。我们体会，“强自取柱”及“强（或“刚”）之树也，强（或“刚”）取之也”一类的话，在当时可能是流传很广的熟语。《荀子·劝学》跟《性自命出》出于各自行文的需要，在采入文章时意义各有侧重。二者的不同之处，在于《荀子·劝学》强调不同事物之所以被派不同的用场，在于其各自所具有的不同的本性，以此来说明上文所讲的“物类之起，必有所始”；《性自命出》则强调，从不同事物所被派的用场，可以看出其“性”本有

不同，以此来说明简文上文所讲的"凡物无不异也者"。

三、身欲静而毋訦

《郭简·性自命出》简62～63：

> 凡忧患之事欲任，乐事欲后。身欲静而毋訦，虑欲渊而毋㦜，[62]行欲勇而必至，貌欲庄而毋伐；欲柔齐而泊。……[63]

其中"訦"字原作"[illegible]"，单从字形看确实是左从"言"右从"次"的。战国文字中"欠"旁写作"次"形习见，所以最初研究者多从《郭简》所释将此字隶定作"訦"，并在此基础上立论。

刘信芳（2000，45页）较早指出，"訦"字与包山简137反、139反的"𧧑""应是一字之异"。按包山简137反"𧧑"字作"[illegible]"，跟"訦"字一样确实是从"言"形的，但出现于包山简139反的从辞例看必为"𧧑""之异体的那个形体却作"[illegible]"，左上所从是"[illegible]"形而非"言"形。"[illegible]"形在曾侯乙墓钟磬铭文中作为偏旁屡次出现，裘锡圭、李家浩（1989，553～554页）曾提出它应当分析为上从"辛"下从"[illegible]（即"[illegible]"字）"，即"[illegible]"的异体。陈伟（1999，31页）据此在刘信芳说的基础上进一步指出，"訦"和"𧧑"字所从的实际上并非"言"，而是那类上增从"辛"的所谓"[illegible]"形之省，"訦"和"𧧑"均应释读为"遣"。大西克也（2000，77页）也有大致相同的意见，认为"訦""是'[illegible]'的异体或省写"。[20]按在包山简96中，所谓"𧧑"字两次出现，其中第一例（中间又增从"臼"形）的左上所从作"[illegible]"形，可以清楚地看出"[illegible]"形中下半省略掉"[illegible]"形后，"[illegible]"形又有所省略而讹变为"口"形、从而导致"[illegible]"形讹省为"言"形的轨迹。[21]这一点，史杰鹏（1998，132页）在讨论包山简有关文字时早已经指出过了。

后来，上博所藏《性情论》发表，其中简27跟《性自命出》"訦"字相对应的字作[illegible]，[22]从"[illegible]"从"止"（以下将其隶定为"[illegible]"）。"[illegible]"

即"[illegible]"形之省写(省去下半之"[illegible]")[23]，这进一步证明了陈伟、大西克也的意见是正确的。为了强调"款"形所从本来并非"言"这一点，以下将它隶定为"款"。

所谓"[illegible]"形及其省体"[illegible]"形、"[illegible]"形(省去下半之"[illegible]")，在曾侯乙墓钟磬铭文、包山简和郭店简中作为偏旁(而且可以肯定当是声旁)屡次出现。讨论《性自命出》和《性情论》此字的学者，多从前引裘锡圭、李家浩说将其释为"遣"，读为"谴"或"愆"[24]。有的研究者对郭店简中其它从"[illegible]"形和"[illegible]"形之字提出了新解，但又大都没有涉及《性自命出》和《性情论》此字。将他们的意见结合起来考虑，可以对《性自命出》和《性情论》此字得出新的认识。

《郭简·语丛四》简18～21：

善事其上者，若齿之事舌，而终弗[illegible]。善[事其友][25]者，若两轮之相转，而终不相败。善使其民者，若四时一[illegible]一来，而民弗害也。

又《老子》甲本简22：

大曰[illegible]，[illegible]曰远，远曰反。

孟蓬生(2002,406页)指出：

从读音来看，"[illegible]"字在《语丛四》中与"舌、败、害"三字押韵，这三个字古音在月部。郭店本《老子》之"大曰[illegible]"，今本《老子》作"大曰逝"，马王堆帛书《老子》甲、乙本并作"大曰筮"，"逝"和"筮"同音，古音皆在月部。所以"[illegible]"字及从之得声的"[illegible]"字，跟"逝筮"音同或音近，古音当在月部，应该是没有问题的。

结合《语丛四》的"[illegible]"和"[illegible]"两字的释读来看，其说当可信。

《语丛四》的"善事其上者，若齿之事舌，而终弗[illegible]"，李零(1999，481)曾经说：

("[illegible]")字与《老子》甲本简22读为"逝"的字所从相同，

应读为"噬"("噬"、"逝"都是禅母月部字)。我们理解,原文此句是说牙齿配合舌头但不咬舌头,故读为"噬"。

这本是很好的意见,但他同时又怀疑可读为"啗",后来则只取释"啗"一说,似乎放弃了原释读为"噬"的意见(李零 2002,46 页、48 页)。孟蓬生(2002,406 页)、王宁(2002)也都主张释为"噬",[②]"试将'噬'字代入原句……文从字顺,若合符节"(孟蓬生 2002,406 页)。

《语丛四》的"善使其民者,若四时一遣一来,而民弗害也","遣"字《郭简》原从"裘按"释为"遣"。按四时之往来皆为自身的动作,说成为他物所"遣",从意思上看并不很好。李零(1999,481 页)曾说:"(遣)字与'去'、'往'等义相近,读'逝'亦通。"但后来他又放弃了此说,改为仍释读作"遣"(李零 2002,45 页、48 页)。按古书"逝"与"来"对言多见,如《楚辞·九歌·少司命》:"荷衣兮蕙带,倏而来兮忽而逝。"《管子·内业》:"静则得之,躁则失之,灵气在心,一来一逝。"又"逝"训为"往"乃其常训,古书"往"与"来"相对,说四时寒暑"往来"之语习见,如《周易·系辞下》:"寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推,而岁功成焉。"所以,"四时一遣一来"释读为"四时一逝一来"文意更胜。古文字从"辵"与从"止"往往无别,"遣"与《性情论》的"𧺆"当为一字,也许就可以看作"逝"字异体。

以"𧴪"形之省体"𠂤"形和"𦥑"形为声旁的字用为"噬"或"逝",从字形和读音上也是可以得到合理解释的。前引裘锡圭、李家浩(1989,553～554 页)在论述"𧴪"形时曾指出,《说文》"辛"字"读若愆","'愆'、'遣'读音相近,所以'𦥑'字加注'辛'声"。"愆"和"遣"跟"噬"和"逝"从古音来讲,其韵部是月元阳入对转的关系;其声母则"愆"和"遣"是溪母,"噬"和"逝"是章组禅母,二者也有密切关系。孟蓬生(2002,407 页)曾举过不少"㓞"(溪母)声字跟"折"声和"制"声字相通的例子,可为溪母字之"遣"通从"折"声之"逝"的佳证。此外

又如"声"(书母)从"殸(磬)"(溪母)得声,"枢"(昌母)从"区"(溪母)得声,同为从"夬"得声的"缺"是溪母字、"吷(啜字异体)"则是昌母字;古书"觭"(溪母)或与"掣"(昌母)相通;[22]这些都可以看作跟"辛"声字与"噬"、"逝"相通是同类的现象。还有,我们知道,"辛"跟"丯"本为一字,而"丯"字之音"读如孽(蘖)",[23]是"乂"和"刈"字的初文,[24]其古音在疑母月部,跟禅母月部的"噬"和"逝"也相去不远。如"斥(厈)"从"屰"声、"杵"从"午"声、"烧"从"尧"声、"势"从"埶"声等,这些都是谐声系统中章组字以疑母字为声符的例子,跟从"啇"、"啬"形之字或以"丯"为声符而可以表示"噬"和"逝"相类。又疑母月部的"埶"字在古文字和古书中都常常用来表示书母月部的"设"字,[30]也是同类的现象。总之,以"啻"形之省体"啇"形和"啬"形为声旁的字,跟"噬"和"逝"是有相通之理的。

孟蓬生(2002,406~407页)、王宁(2002)都认为"𩰬"形中所从的"啬"形为"㓞"字,我们不能同意。因为只要联系上"啻"、"啇"两形,就可以知道"啬"形只能解释为"啻"形之省。不过"㓞"字本身也是以"丯"为声符的,他们在此基础上对"𩰬"跟"齧"和"噬"的关系的分析,尤其是孟蓬生(2002,407页)所举"㓞"声字("齧"从"㓞"声)跟"折"声和"制"声字相通的例证,对于说明从"啬"声之字之所以能表示"噬"和"逝",仍然是有很大帮助的。请读者参看。

根据上举众多研究者意见中的合理部分,我认为《性自命出》、《性情论》的"欿"、"𧯞"当释读为"滞"。

从读音来讲,以"啻"形及其省体"啇"形、"啬"形为声旁的字既然可以用来表示"逝"和"噬",那么用来表示跟"逝"和"噬"读音也非常接近的"滞",当无问题。从"带"得声的字跟从"折"和从"筮"得声之字相通,古书中例子颇多。[31]从用字习惯来讲,楚文字中尚未见到"滞"字或其他用以表示"滞"这个词的字,读为"滞"跟楚文字的用字

习惯也不存在冲突。

从文意来讲，此处简文下文所说的“貌欲庄而毋伐”，“庄”跟“伐”之间并非如“动、静”、“刚、柔”那样系完全对立的关系。古书“矜庄”常常连用，“庄”是跟“矜”有密切联系的，“貌欲庄而毋伐”是说容貌要庄重，但要注意不可过于庄重而走向不好的另一方面“矜伐”。“行欲勇而必至”的“勇”和“必至”的关系，跟“庄”和“毋伐”的关系相类。行动勇猛，则往往容易半途而废，所以要强调“必至”即一定要坚持到底。“身欲静而毋滞”同样如此，“滞”是完全的“停滞”、“凝滞”不动，是简文所反对的。古书“滞”多训为“止”，而且这种“止”偏重指“（过分的、完全的）静止不动”一类义，有不好的、负面的意味。如《吕氏春秋·情欲》云“筋骨沈滞，血脉壅塞”，《淮南子·俶真》云“血脉无郁滞”，又《主术》云“无为者，非谓其凝滞而不动也”，等等。东汉蔡邕《太傅胡广碑》云：

> 佥谓公之德也，柔而不犯，威而不猛，文而不华，实而不朴，静而不滞，动而不躁……

“静而不滞”可为简文释读为“身欲静而毋滞”之佳证。又《文选》卷十八晋成公子安《啸赋》谓“行而不流，止而不滞”，亦可为参考。

2003年8月据旧稿增订改写

本文蒙裘锡圭师审阅指正，谨致谢忱。

作者单位为北京中国古文献研究中心

引用论著：

白于蓝 2002：《〈上海博物馆藏战国楚竹书（一）〉释注商榷》，《华南师范大学学报（哲学社会科学版）》2002年第5期。

陈剑 2002：《郭店简〈穷达以时〉、〈语丛四〉的几处简序调整》，《国际简帛研究通讯》第二卷第五期，《中国哲学》编委会、烟台大学国际简帛研究中心主办，2002年6月。

陈伟 1999:《郭店楚简〈六德〉诸篇零释》,《武汉大学学报》(哲社版)1999年第5期。

陈伟 2000:《郭店简书〈人虽有性〉校释》,《中国哲学史》2000年第4期。

陈伟 2002:《郭店竹书别释》,湖北教育出版社,2002年12月。

大西克也 2000:《谈谈郭店楚简〈老子甲本〉"[illegible]"字的读音和训释问题》,[日]《中国出土资料研究》第4号,中国出土资料学会,2000年3月。

丁原植 2000:《郭店楚简儒家佚籍四种释析》,台湾古籍出版有限公司,2000年12月。

丁原植 2002:《楚简儒家性情说研究》,台北万卷楼图书有限公司,2002年5月。

冯胜君 2000:《读〈郭店楚墓竹简〉札记(四则)》,《古文字研究》第22辑,中华书局,2000年7月。

郭沂 2001:《郭店竹简与先秦学术思想》,上海教育出版社,2001年2月。

河井义树 1999:《郭店楚简の研究(一)·穷达以时译注》,池田知久监修,大东文化大学郭店楚简研究班,1999年8月。

郝士宏 2002:《郭店楚墓竹简考释一则》,《古文字研究》第23辑,中华书局、安徽大学出版社,2002年6月。

黄人二 1999:《郭店竹简〈穷达以时〉考释》,《古文字与古文献(试刊号)》,楚文化研究会,1999年10月。

黄锡全 2002:《读上博楚简札记》,廖名春编《新出楚简与儒学思想国际学术研讨会论文集》,2002年3~4月,北京。

李零 1999:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑("郭店楚简"专号),三联书店,1999年8月。

李零 2002:《郭店楚简校读记(增订本)》,北京大学出版社,2002年3月。

李天虹 2003:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,湖北教育出版社,2003年1月。

李学勤 2001:《“桓”字与真山楚官玺》,北京大学中国传统文化研究中心编《国学研究》第八卷,北京大学出版社,2001年。

刘乐贤 2002:《读上博简札记》,《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社,2002年3月。

刘信芳 2000:《郭店竹简文字考释拾遗》,《江汉考古》2000年第1期。

刘信芳 2003:《孔子诗论述学》,安徽大学出版社,2003年1月。

刘昕岚 2000:《郭店楚简〈性自命出〉篇笺释》,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉大学中国文化研究院编,湖北人民出版社,2000年5月。

孟蓬生 2002:《郭店楚简字词考释》,《古文字研究》第二十四辑,中华书局,2002年7月。

裘锡圭、李家浩 1989:《曾侯乙墓钟、磬铭文释文与考释》,《曾侯乙墓》附录二。文物出版社,1989年7月。

史杰鹏 1998:《关于包山楚简中的四个地名》,《陕西历史博物馆馆刊(第五辑)》,西北大学出版社,1998年6月。

王宁 2002:《释郭店楚简中的“噬”与“澨”》,简帛研究网站,http://www.jianbo.org/Wssf/2002/wangning02.htm,2002年8月27日。

徐在国、黄德宽 2002:《〈上海博物馆藏战国楚竹书(一)缁衣·性情论〉释文补正》,《古籍整理研究学刊》2002年第2期。

颜世铉 2000a:《郭店楚简散论(二)》,《江汉考古》2000年第1期。

颜世铉 2000b:《郭店楚简散论(三)》,台湾《大陆杂志》第101卷

第2期,2000年8月。

赵建伟1999:《郭店竹简〈忠信之道〉、〈性自命出〉校释》,《中国哲学史》1999年第2期。

周凤五2002:《上博〈性情论〉小笺》,"新出楚简与儒学思想国际学术研讨会"论文,2002年3~4月,北京。

① 文物出版社,1998年5月。以下简称为"《郭简》"。

② 以下引用简文,除了待讨论的部分,一般使用宽式释文,不作严格隶定。

③ "非"字据《郭简》146页[一四]所引"裘按"补。

④ 当时的想法是:《论语·学而》有"人不知而不愠"之语;上海博物馆藏战国楚竹书《孔子论语》第一篇"诗亡隱志,乐亡隱情,文亡隱意"的"隱"字,以"笑"为基本声符,不少研究者都认为当读为"隐"(参看刘信芳2003,102—106页所引诸家说)。"愠"和"隐"都是影母字,"隱"通"隐",跟"笑"通"愠"声韵关系相类。

⑤"闵"与"惛"音近相通,以及从"门"声、"文"声之字与从"昏"声之字音近相通,古书多见。参看高亨·董治安《古字通假会典》150—154页。齐鲁书社,1989年7月。

⑥ 《读书杂志·晏子春秋第一》"怼州、惽忧"条。江苏古籍出版社,2000年9月影印本,534页。

⑦ 此句在上海博物馆所藏《性情论》简中残失。

⑧ 郝士宏(2002,143页)谓:"《说文·木部》'树'之籀文作'尌',古文字中,从攴旁和从寸旁有时可以通用,所以简文'𡔷'很可能就是"树"之籀文'尌',整理者隶释作'尌'似不确。"按所谓"'树'之籀文'尌'",跟"尌"其实就是一个字。"尌"字左半所从的"壴"即"壴"之伪体,跟"鼓"之象形初文"壴"无关。说详裘锡圭《释"𧦝"》,《龙宇纯先生七秩晋五寿庆论文集》,189—194页。台北,学生书局,2002年11月。

⑨ 例如,赵建伟(1999年,36页)读"梪"为"祝"、"斸",断也,谓"此言刚之决物,乃由其刚性使然;柔之束物,乃由其柔性使然。"陈伟(2000,7页,又2002,182—183页)、冯胜君(2000,210页),郝士宏(2002,143页)皆读"梪"为"柱"训为"断",陈伟训"约"为"弯曲",解释为"折断刚强的东西,是利用刚的特性;卷曲柔软的物体,是利用柔的特性。"郭沂(2001,236)页谓"刚之树也,刚取之也"的前"刚"字指"刚"这种性质,后"刚"字指"刚"类事物;"柔之约,柔取之也"同。解释为"有刚这种性质形成,刚类事物就会接受它;同样,具备了柔这

种性质，柔类事物也会接受它。"丁原植(2000,36—37页)从本文下面要详细引到的刘昕岚说释"木豆"为"竖立，谓"简文似指物之坚硬者，可用来竖立，这是取其强硬的性质……物之柔软者，可用来捆束，这是取其柔软的性质。"后来又改释为"坚硬的东西，容易折断，这是因其强硬的本性。柔软的东西，容易卷曲，这是因其柔软的本性。"(丁原植2002,73页)颜世铉(2000b,79页)谓"木豆"当读为"斲"，"约"当训为"弱"，解释文意为"个性刚强者，取法乎勇；个性柔顺者，取法乎弱"。李天虹(2003,143页)读"木豆"为"树"，解释为"此言刚性挺立，为刚类事物所利用；柔性屈曲，为柔类事物所利用"。

⑩ 据李零2002(112页)。其最初的理解是"简文是以'树'为直，'约'为曲"，跟刘昕岚说其实不同。后来李零(2002,112页)又改从冯胜君说释为"刚物易折，是因为其性太刚；柔物易卷，是因为其性太柔，皆物性使然"，跟刘说相差就更远了。

⑪ 王先谦所引王引之说见于王念孙《读书杂志》卷八之一"强自取柱"条，其中引杨倞注"柔则见束"的"则"字王氏字刻本作"自"(江苏古籍出版社2000年9月影印,631页)

⑫ 李天虹(2003,143页)说"考虑到简文的'树''字，疑(《荀子·劝学》之柱当读作本字，亦直立之意。"与刘说略同。

⑬ 此语见于《经义述闻》为卷三十三《通说下》"经文假借"条。高亨·董治安《古字通假会典·前言》第5页论破假借字、改读本字，就举了王引之读"柱"为"祝"之例。

⑭ 河北大学出版社,1997年12月。

⑮ 王引之《经义述闻》卷十六"好实"条。江苏古籍出版社2000年9月影印本,383页。

⑯ 以上四例是冯胜君(2000,210页)首先举出与简文对照的。

⑰ 陈伟(2000,7页；又2002,182页)举此例谓"可助于理解简文"。

⑱ 此文"王犬"字最初陈松长、廖名春《帛书<二三子问>、<易之义>、<要>释文》释为"狂(?柱)"，见陈鼓应主编《道家文化研究》第三辑(马王堆汉帛书专号),430页。上海古籍出版社,1993年8月。此释"王犬"系据廖名春《帛书<易之义>释文》，载朱伯昆主编《国际易学研究》第一辑,22页。华夏出版社,1995年。王犬字当分析为从"犬"声，与"卷"音近可通。

⑲ 楚简中"木豆"用作"树"的如：包山简250"命攻解于渐(斩)木立(位)，且从其处而桓之，尚吉。"李学勤(2001,173页)指出"木豆"当读为"树"，简文是讲迁移"斩木位"之处所，重新树立起来。李零(2002,112页)也说"楚文字中的'树'字多这样写(指写作"木豆")"。"木豆"字另有一类用法是"木豆"，之"豆"的专字，见于《说文·豆部》及楚简遣策等(参看李学

勤2001,173),跟作"树"用的"木豆"应该理解为同形字关系。

⑳ 不过大西克也(2000,75页)认为包山简地名字中的"[illegible]"声也写成"言","属于一种省写。'[illegible]''言'语音相近,这是诱发这种简化的语音背景",跟下文所引我们所赞同的史杰鹏(1998,132页)的看法不同。

㉑ 参看滕壬生:《楚系简帛文字编》,813页。湖北教育出版社,1995年7月。

㉒ 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,上海古籍出版社,2001年11月。

㉓ 下文要举到的《郭简·语丛四》"[illegible]"字,《郭简》219页注(二〇)所引"裘按"已指出其所从的"[illegible]"是"[illegible]"之省写。

㉔ 除陈伟(1999,31页)、大西克也(2000,77页)外,主张释"遣"的又如黄锡全(2002)、刘乐贤(2002,387页)、徐在国、黄德宽(2002,5页)、白于蓝(2002,103页)、周凤五(2002,3—4页)等。陈伟(1999,31页)谓"遣""在此读为'谴'或'愆','毋谴(或愆)'与《语丛四》的'弗遣(谴或愆)'一样,是不致获罪的意思",徐在国、黄德宽(2002,5页)、李天虹(2003,192页)等均从之;大西克也(2000,77页)谓"疑当读作'愆',意为'过失、过错'"。此外白于蓝(2002,103页)将全句读为"凡身欲靖而毋谄(以"訫"从"欠"声与"臽"声可通为说)",谓"大意是说身行要谦卑但不要谄佞";李零(2002,115页)释读为"毋谴"之"谴"。

㉕ "善"字下原简约残损三字,各家所补不一。此从陈伟《言有殆(语丛四)考释》(待刊稿)补"事其友"三字。

㉖ 王宁(2002)认为:"其文意实为齿事舌而终不伤害之也。故'[illegible]'字当是'[illegible]'(简体作啮)'或'噬'之本字",又据《郭简·老子》甲本中的"[illegible]"字,认为"[illegible]"当是"噬"之本字。

㉗ 参看高亨·董治安《古字通假会典》667页"觭与掣"条。

㉘ 王国维:《释[illegible]》,《观堂集林》卷六,第一册279—282页。中华书局,1959年6月。

㉙ 裘锡圭:《释"[illegible]""[illegible]"》,《古文字论集》,35页。中华书局,1992年8月。

㉚ 参看裘锡圭:《释殷墟甲骨文里的"远""[illegible]"(迩)及有关诸字》,《古文字论集》,7页,9页;又《古文献中读为"设"的"埶"及其与"執"互讹之例》,香港大学亚洲研究中心《东方文化》Volume X X X V 1,1998 Numbers 1 and 2,2002年。又,如果再进一步猜测,"设"字本身的字形还没有很好的分析辨法(《说文·言部》分析为"从言殳",段玉裁注:"会意。言殳者,以言使人也,凡设施必使人为之。颇为牵强),它所从的"言",会不会跟"訫"所从的"言"一样,也是来源于"[illegible]"形的讹体,在"设"字中是用作声符的呢?这恐怕也不是完全不可以考虑的。

㉛ 参看高亨·董治安《古字通假会典》644页"[illegible]与[illegible]"、"遰与哲"、"遰与逝"、"滞与

褴”条。

② 见严可均校辑《全后汉文》卷七十六,《全上古三代秦汉三国六朝文》第一册,886页。中华书局,1958年12月。

郭店《老子》与今本《老子》的比较研究

涂宗流

一、郭店《老子甲》的倾向性

1、郭店《老子甲》与今本《老子》哲学倾向有“异”

中国学术史上的道家、儒家均兴起于春秋晚期。春秋时期是中国奴隶社会崩溃的时期,生产力的发展,新的生产关系的产生,奴隶和工奴向农民和手工业者转化,“人”的社会地位和社会价值逐渐受到重视,如何对待“人”,成为当时的思想家们所考虑的根本问题。老子、老莱子是道家学派的创始人,孔子是儒家学派的创始人。道家认为人之本性是“朴”,即所谓“真”,主张反朴归真。老子的治国方略是“视素保朴,少私寡欲”,认为只有活其人之本性以大其真,轻其私心以减少欲望,便可把国家治理好。老莱子治国方略的核心是“无为”,认为如果全国上下都能清静自守、克服贪欲,天下便可安定。儒家认为人之本性为“仁”,要求统治阶级内部互相亲爱,并且给人民一些好处。孔子的治国的方略,一是“克己复礼”,二是“爱人”。老子、老莱子、孔子,都生活在这一历史时期,而且关系很好,来往甚密。孔子曾不只一次地问礼、问道于老子,也曾问“业”于老莱子(《庄子·外物》)。《史记·仲尼弟子列传》载:“孔子之所严事,於周则老子,於卫蘧伯玉,於齐晏平仲,于楚老莱子,於郑子产。”这说明儒、道两家在春秋晚期有一定的互补性。春秋以降至战国早期出现的诸子百家争鸣中,儒、道两家,以及后起的墨家等,才出现互为驳论的一些观点。

比如:郭店《老子甲》A1:1-24:"绝智弃辩,民利百倍。绝巧弃利,盗贼亡有。绝𢡺弃虑,民复季子。"今本《老子》相应的文字在第19章:"绝圣弃智,民利百倍。绝仁弃义,民复孝慈。绝巧弃利,盗贼亡有。"

郭店《老子甲》要绝弃的是机谋和巧言、自以为是的"有为"和私心忧虑,而今本《老子》要绝弃的是儒家的圣、智、仁、义。这表明郭店《老子甲》与今本《老子》的哲学倾向是不相同的。郭店楚简出土以前,因今本《老子》提倡绝弃仁、义,使一些学者认为道家对儒家是持批判态度的,上述所引今本《老子》的文字,被认为是对儒家、墨家和孟子学派的仁、义学说的驳论,并以此为论据,提出《老子》晚于《论语》、《墨子》甚至《孟子》一说,其理由就是《论语》、《墨子》、《孟子》提倡仁、义,而《老子》反对仁、义。如果仅就今本《老子》而言,这些学者的看法并没有完全错,当然,说今本《老子》晚于《论语》、《墨子》甚至《孟子》一说还是值得商榷的。任继愈先生说:"《老子》书(后来称为《道德经》)共五千言,可能成于战国初期,为老子后学所编纂。"[1]P112 任先生的这一推断,是很有见地的。从郭店《老子甲》与今本《老子》哲学倾向的差异来看,郭店《老子甲》应是春秋老子(老聃)的哲学思想的表述,今本《老子》是在新的历史条件下,战国初年老子后学对春秋老子(老聃)哲学思想的修正和发展,其作者似为《史记·老子列传》中所说的李耳(或曰儋)。

2、郭店《老子甲》与今本《老子》政治倾向有"异"

以"道"佐人主治国是郭店《老子甲》的核心内容,围绕以"道"佐人主治国,郭店《老子甲》对"人主"和"佐人主者"提出了具体要求:希望"人主"实行"圣人之治",顺民意,"以亡事取天下",守道保朴,以安定天下百姓;希望"佐人主者"佐人主谋为把国家治理得尽善尽美("其事好"),要"弗伐、弗骄、弗矜"、"不以取强"、"不欲以兵强于天

下"。郭店《老子甲》所表达的正是春秋老子在大变革时期希望天下大治的良好愿望。

春秋以后,历史进入战国时期(公元前 575 - 221 年),周王室在政治上完全失去了作用,齐、楚、燕、韩、赵、魏、秦七大诸侯国进行着比春秋时期更大、更激烈的兼并战争。在新的历史条件下,战国初年老子后学编纂了今本《老子》,对春秋老子在大变革时期希望天下大治的良好愿望作了修正,在将郭店《老子甲》全部溶入的时候,虽然对文字只作了少量增删、语序也只作了个别更动,但所表现的政治倾向却与郭店《老子甲》完全不同。

郭店《老子甲》希望"人主"实行"圣人之治"。郭店《老子甲》第 6 章表述为"圣人之在民前也,以身后之;其在民上也,以言下之",与之相对应的今本《老子》第 66 章却表述为"是以欲上民,必以言下之;欲先民,必以身后之","在民前"为"欲先民",少"圣人"二字;"在民上"为"欲上民";"欲上民"在"欲先民"之前。少"圣人"二字,说明今本《老子》第 66 章所表述的不是"圣人之治",而只是"统治人民的权术";"上民"在前,更着一个"欲"字,充分表达了统治者统治人民的强烈欲望。所以任继愈先生说"这一章表达了老子(按:指战国初老子后学)的一套利用人民、统治人民的权术"。[2]P204

郭店《老子甲》希望"人主"顺民意,"以亡事取天下"。郭店《老子甲》第 19 章表述为"以正治邦,以奇用兵,以亡事取天下。吾何以知其然也? 夫天多忌讳,而民弥叛",与之相对应的今本《老子》第 57 章却表述为"以正治国,以奇用兵,以无事取天下。吾何以知其然哉?以此:天下多忌讳,而民弥贫",将"夫天多忌讳,而民弥叛"修正为"天下多忌讳,而民弥贫"。郭店《老子甲》第 19 章中的"天"(指君王)与"民"相对,意在强调必须顺民意,以论证必须"以亡事取天下"。今本《老子》第 57 章修正以后,取消了"天"与"民"的对立,冲淡了"佐人

主"治国的积极意义。

郭店《老子甲》希望"人主"守道保朴,以安定天下百姓。郭店《老子甲》第13章表述为"道恒亡名。朴虽微,天地弗敢臣。侯王如能守之,万物将自宾",而今本《老子》将郭店《老子甲》第13、14章合为一章(第32章)。任继愈先生说:"这(宗流按:指今本《老子》32章)是讲'无为'的政治思想,主张不要过分,要适可而止。要作出谦下的样子,就可以得到人们的信任。"[2]P130 郭店《老子甲》此二章并不是"讲'无为'的政治思想",而是分别讲"守道保朴"和"不可循名而忘朴"。郭店《老子甲》希望"佐人主者"佐人主谋为把国家治理得尽善尽美("其事好"),要"弗伐、弗骄、弗矜"、"不以取强"、"不欲以兵强于天下",郭店《老子甲》第8章在表述时,特别强调"以道佐人主者"必须具备两个条件:一是"不欲以兵强于天下";二是"果而不强"。"其事好"三字,前面紧接着"果而弗伐……"。但与之相对应的今本《老子》第30章,将"其事好"加上一个"还"字,移至"不欲以兵强於天下"之后,并且将表能愿意义的"欲"字删去,在"其事好还"之后增加了"师之所处,荆棘生焉;大军之后,必有凶年"四句,对战争的破坏性作了详尽的描述,以强调必须反对战争。"果而不强"是佐人主谋为把国家治理得尽善尽美的必要条件,"不以取强"、"弗伐、弗骄、弗矜"是对"果而不强"的解释。在今本《老子》第30章中,解注关系被去掉,并列起来说明"道"、"不道"(非道)。今本《老子》第30章是从反对战争的角度论述天道的,完全改变了郭店《老子甲》佐人主治国、希望天下大治的政治理想。

3、郭店《老子甲》与今本《老子》思想倾向有"异"

郭店《老子甲》是以积极入世的态度面对现实的。春秋晚期,新兴地主阶级在夺取统治权的过程中,权利欲望和财产占有欲望逐渐膨胀。那些爆发起来新贵族们无时无刻不在为占有更多的财富奔

忙,无时无刻不在为如何从奴隶主贵族手中夺取权利谋划。如何发财,如何夺权,成为这些新贵族们生活的全部。在这样的权利转移和财产占有的大动荡中,社会的贪欲通过各种渠道对人们发生影响。生活在这种大动荡中的人,他们都要生活,都要求生存,而且都有一颗希望自己过得比别人好些的"心"。因此,人人都想"发财",人人都想成"富翁"。一时贪欲横流,成为一种社会思潮。道家反对贪欲,应时应世地提出了"无为"的政治主张,张扬"恒足",希望人们"知足"、"知止",要求人们积极地面对现实,尊重客观事实,尊重客观规律。

关于"无为"的政治主张,郭店《老子甲》第 10 章是这样表述的:"为之者败之,执之者远之。是以圣人亡为故亡败,亡执故亡失。临事之纪,慎终如始,此亡败事矣。圣人欲不欲,不贵难得之货;教不教,复众之所过。是故圣人能辅万物之自然,而弗能为。道恒亡为也,侯王能守之,而万物将自㒀,㒀而欲作,将镇之以亡名之朴。夫亦将知足,知以静,万物将自定。"今本《老子》将郭店《老子甲》第 10 章分为两章(第 64 章下段、第 37 章)。郭店《老子甲》第 10 章提出了"道恒无为"的命题,与之相对应的今本《老子》第 37 章中修正为"道常无为而无不为"。郭店《老子甲》第 10 章的"为"的意思是"求"、"求取"、"索取";"亡为"的意思是"无所求取",即不要向万物索取,要"辅万物之自然",用万物之真性使之安定,让万物"自㒀"、"自定"。今本《老子》第 37 章的"道常无为而无不为","为"的基本意义只能解释为"办"、"做"。任继愈《老子新译》第三十七章指出:"老子(宗流按:指战国老子)在政治上反对任何改革,反对有为,他把'无为而无不为'当作最高原则。他希望社会不要有任何有为,人们不要有欲望,天下自然后会稳定。"今本《老子》在这里所表达的思想,是与郭店《老子甲》第 10 章的思想不相同的,应是在新的历史条件下,对郭店《老子甲》的思想的改造。

“恒足”是对“无为”思想的正面表达。郭店《老子甲》第7章是这样表述的：“罪莫厚乎甚欲，咎莫憯乎欲得，祸莫大乎不知足。知足之为足，此恒足矣。”意在说明“知足之为足，此恒足矣”。前面对“甚欲”(过分的欲望)、“欲得”(无止境地贪求其所爱)、“不知足”(不自知满足)的批判，是为了张扬“知足”的“恒足”。从逻辑上说，老子的“知足之为足，此恒足矣”是周延的，开放的，并不是单指某一事物。今本《老子》第46章把“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生於郊”与“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故，知足之足，常足矣”组合在一起，成为反对一切战争的思想的理论阐述：“天下有道，知足知止，无求於外，各修其内而已，故却走马以治田粪也。贪欲无厌，不修其内，各求於外，故戎马生於郊也。”(王弼注)客观地说，今本《老子》第46章数句的意义，大大逊色於郭店《老子甲》第7章，削弱了老子“知足之为足，此恒足矣”思想的哲学意义。

“知足”、“知止”是对春秋老子“无为”思想的具体说明。郭店《老子甲》第21章是这样表述的：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，厚藏必多亡；故知足不辱，知止不怠，可以长久。”“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”是三个设问句，“甚爱必大费，厚藏必多亡”与“知足不辱，知止不怠，可以长久”是因果关系复句，以自问自答的形式肯定“知足”、“知止”，张扬春秋老子反对贪欲的“无为”思想。今本《老子》第44章中“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”是三个反问句，“是故”以后的“甚爱必大费，多藏必多亡；知足不辱，知止不怠，可以长久”是对照关系的并列复句，这里所宣传的是“贵生重己，适可而止，知足保守的思想。并且认为这种保守思想可以避免遇到危险，最安全。”[2]P155 郭店《老子甲》第21章与今本《老子》第44章所表达的思想倾向是不同的。

人们生活在社会现实当中，总希望事事圆满。郭店《老子甲》认

为人们希望事事圆满是无可厚非的,然而希望圆满必须建立在尊重客观事实、尊重客观规律的基础上,不能违背客观事实和客观规律。郭店《老子甲》第23章是这样表述的:"困而盈之,不不若已。湍而群之,不可长保也。金玉盈室,莫能守也。贵富骄,自遗咎也。功遂身退,天之道也。"郭店《老子甲》所论述的是要求人们正视现实,不能违背客观规律。今本《老子》第9章将"困"改为"持",表达了对待事物、对待生活的消极态度,宣扬的是多一事不如少一事的思想。今本《老子》第9章的这种消极因素是与郭店《老子甲》第23章积极的面对现实,要求人们正视现实,尊重客观规律完全不同的。

在郭店《老子甲》中,"无为"是反对贪欲的积极进取的革命思想,在今本《老子》中变成了无所作为的消极的保守思想。郭店《老子甲》第17章从以"道"治国出发,强调至虚、守中,认为是"长古善为士者"应具备的个人修为。"至虚"、"守中"的基本意思就是无私无欲。这里所强调的"至虚"、"守中"思想,是积极进取的,不是消极保守的。但今本《老子》16章上段,将"至虚"、"守中"与"复命"、"知常"溶为一体,"守中"修正为"守静",提出了"归根曰静"的观点;"天道员员"成了"夫物芸芸",周而复始的自然规律,被诠释为"归根曰静,是曰复命;复命曰常,知常曰明。"在此基础上提出了"不知常,妄作,凶"的观点。今本《老子》第16章认为万物的变化是循环往复的,变来变去又回到它原来的出发点(归根),等于不变。他要求人们不要轻举妄动,认为变革不如保守安全。郭店《老子甲》第18章分两层,第一层从事物的变化、发展进行分析,提出应如何"为"、如何"治",然后用三个比喻,指出"为"和"治"要从具体的、细小的、眼前的事做起,不能好高骛远、急於求成。第二层分析"为"、"治"的人的德行和修为。要"为"、"治",必须"知"(知人),必须"玄同"(与玄道混同为一),只有这样,才能"以道佐人主"治国。在今本《老子》中,郭店《老子甲》第18章第一

层次为第 64 章上段，第二层次为第 56 章。郭店《老子甲》第 18 章第一层次积极进取的"为"和"治"的思想，在今本《老子》中被抹煞了，而成为防止事物变到它的对立面所采取的措施。第二层本是强调"知"、"玄同"以佐人主治国，在今本《老子》中，"知之者"、"言之者"中的"之"被删去，变成"宣扬蒙昧主义，并以此作为对待一切事物的准则。"[2]P181 今本《老子》56 章的思想正是发展到战国称雄时代的道家思想的反映，与郭店《老子甲》第 18 章佐人主治国的积极进取的思想格格不入。

郭店《老子甲》第 16 章溶入今本《老子》第 5 章，前面增加了"天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗"，后面增加了"多言数穷，不如守中"，改变了郭店《老子甲》第 16 章积极佐人主治国、"荡然任自然而不困窘"的治世思想，而突出表现了对新生事物冷漠旁观的态度，强调不要讲仁慈，不要发议论，听任事物的自生自灭。这正是战国道家保守无为政治思想的反映。魏源《老子本义》："老子（宗流按：应为战国道家，非佐人主治国的春秋老子）见乱世民命如寄，故感而言曰：悲哉天地有时不仁乎！乃视万物如土苴而听其生死也。圣人其不重仁乎！乃视斯民如草芥而无所顾惜也。"这正是对今本《老子》所反映的战国道家的保守无为思想的准确概括。

4、郭店《老子甲》与今本《老子》对"道"的性征的描写有"异"

"道"，是春秋老子对宇宙本原探索的理性概括。殷商以降，作为上天和人世间的最高主宰——"帝"的地位，开始动摇；西周的统治者，虽然极力宣扬受命于天的"天命"思想，也不得不以"德之用""祈天永命"（《尚书·周书·召诰》）。东周以后，一些保守的贵族，一面用"周德虽衰"、"天命未改"（《左传》宣公三年）自欺，一面也不得不承认"惟命不于常"（《左传》成公十六年）。当时进步的思想家们，明确提出"天道远，人道迩，非所及也"（《左传》昭公十八年），认为天命不能

干预人事。既然"帝"、"天命"不能主宰人世,那么"礼崩乐坏"的人世间如何才能大治? 面对"礼崩乐坏"的人世间,春秋时期的思想家们开始了新的探求。孔子从历史文化本原观出发,上自三皇五帝下至周公,对历史的典章制度进行清理,修礼乐、述《易》理、作《春秋》,继承历史的人本精神,把历史本原清晰化、条理化,最后以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》为经典,在社会生产力发展的新形式下,要求统治者"克己复礼",主张以"仁"治国;老子从古始的鬼神崇拜以及后起的宗教崇拜的疑问思考中吸取营养,以未有天地之前的混沌以及混沌的运动为对象,进行理论探索,提出了"视素保朴,少私寡欲"的以"道"治国的方略。

春秋老子的"道"源于自然(天道贵弱),"道"的具象就是宇宙初始的混沌(有状昆成)。作为本体意义的"道"(可以为天下母)是宇宙初始的混沌运动变化所表现出的大自然力抽象(返也者,道动也)。从总体意义上来说,老子的"道"是对世界本原的理性回答,是古始神话本原向哲学本原论的转变。然而老子并未完全摆脱巫史思想家的影响,他所提出的"道"这一哲学范畴,既不是纯粹的"具象",也不是完全的"抽象",而是"具象"和"抽象"的统一。

郭店《老子甲》关于"道"有三个命题:一是第 15 章提出的有"道"混成,二是第 10 章提出的"道恒亡为",三是第 13 章提出的"道恒亡名"。有"道"混成对"道"的"本原"意谓进行了描写,指出"道""独立不改,可以为天下母";"道恒亡为"(对天下万物,"道"永远无所求取)对"道"的精神进行了描写,指出"侯王能守之,……万物将自定"(侯王能保有"道"的这种无所求取的精神,……天下将会自然稳定);"道恒亡名"("道"是永远没有法子称说的)对"道"的作用进行了描写,指出"侯王如能守之,万物将自宾"(侯王若能保守此道,天下百姓将会自动地喜而服从)。

郭店《老子甲》第15章先说"道"的"本原"意谓,次说"道"的"大化"性征,三说"道"与"天"、"地"、"王"之关系。逻辑结构十分严密。郭店《老子甲》第15章的"有状昆成",今本《老子》第25章作"有物混成",后面说"吾不知其名","其"指混成之"物",上下语义贯通,只是逻辑论辩力度有逊于"有状昆成"的"道"。今本《老子》第25章的"寂兮寥兮"(无声啊又无形)是对"有物混成"之"物"的描写,强调了"道"的形上性征,"周行而不殆"也是对"有物混成"之"物"的描写,强调了"道"的无滞性征;而郭店《老子甲》第15章对"道"的的描写,只强调了"道"的无待、常住(独立不改)性征。由此看来,今本《老子》第25章对郭店《老子甲》第15章所提出的"道"不仅有继承,更有发展。

郭店《老子甲》第22章"返也者,道动也;弱也者,道之用也。天下之物生於有、生於亡",强调"道动"和"道之用"是"道"的本原性的体现,"天下之物"是在道的运动和作用下产生的,并非"道"直接产生的。今本《老子》第40章"反者道之动,弱者道之用。天下万物生於有,有生於亡",强调"道"的形上性征,认为"天下之物"由"道"(亡)产生,"道"(亡)生"有"(看得见的具体事物),"有"生天下万物。"道"就是"亡",将春秋老子的"具象"和"抽象"统一的"道",升华为纯形而上的"道",发展了郭店《老子甲》"道""可以为天下母"的思想。

今本《老子》将郭店《老子甲》关于"道"的三个命题全部溶入,对二、三两个命题进行了修正,而对第一个命题"建之以常无有"(《庄子·天下》),完成了老子本体论的建构,使郭店《老子甲》的宇宙生成论升华为老子本体论。

二、郭店《老子乙》的政治理想

1、反对消极、退守、无所作为,主张积极、进取、大治天下

春秋以降,由于生产力的发展、封建生产关系的产生,代表与农民相对立的新兴地主阶级利益的新贵族,已充分认识到"人"的作用,

而且让平民进入仕途,给奴隶以自由,"人"的社会地位和社会价值受到重视。这就是中国哲学形成时期具有人本思想内涵的社会基础。中国古代先民是特别相信天命的,虽然作为人格神的"天"的思想,早已开始动摇,但是对"天"的敬奉却有深远的影响。春秋时期,作为万物的主宰的"天",仍然是人们事奉的对象。这便是道家天道哲学的思想基础。郭店《老子乙》"治人事天,莫若啬"正是春秋时期重视人的社会地位和社会价值、事奉作为万物主宰的"天"的哲学概括。

如何"治人事天"?郭店《老子乙》以农夫治田务为譬,提出了"积德"和"莫知其极"两个条件。所谓"积德",就是积累行之所得。农夫多积累行之所得,可以治好田务;为道者多积累行之所得,在治人事天的活动中便可无往而不胜。"莫知其极",是对为道者而言的。为道者在治人事天的活动中,其所以能无往而不胜,是因为知道"道"的力量是无穷尽的,能守"道"并能按"道"的原则去做。"积德"是"知'道'"的前提,不多积累行之所得(重积德),就不可能知"道"。"道"作为万物的本体,它是一种形而上的超验的存在,是可以作为社会生活依据的客观法则,它是对古代先民占人、占天、卜世、卜吉所积累的社会生活经验的哲学概括,是以古之"圣人"的"行之所得"为依据的。后世对根据古之"圣人"的"行之所得"所概括出的社会生活法则的认识,如果不多积累自己的行之所得那是难以想像的。因此,郭店《老子乙》特别强调"重积德"、"重积德则无不克"。多积累行之所得而"治人事天",充分表现了春秋道家积极应世的态度。面对"礼崩乐坏"、贪欲横流的社会现实,郭店《老子乙》主张以天道伦理治国,表达了希望天下大治的政治理想。

郭店《老子乙》多积累行之所得而"治人事天"的治世思想,在今本《老子》中却变为消极、退守、无所作为的思想。郭店《老子乙》第1章中"夫唯啬,是以早[备]"是一个因果关系复句,今本《老子》第59

章中却改为"夫唯啬,是谓早服"(由于"啬",才能遇事从容,早作准备)。"啬"成了战国道家"无为"思想中的一个重要概念(吝啬,应当用的财物舍不得用)。任继愈先生指出:今本《老子》第59章"提出了统治人、事奉天的一条原则－－啬。总的精神是积蓄力量,不该做的事尽量不做。这是一种'无为'、消极、退守的政治倾向。老子认为维持生命的长久,维持国家的统治,都离不开'啬'这条原则。"[1]P187 今本《老子》的这种消极、退守、无所作为的思想,与郭店《老子乙》"重积德"(多积累行之所得)、大治天下的积极、进取的思想是没有共同之处的。

2、反对患得患失,主张爱身自重

"治人事天"是春秋道家对社会有所施为的积极表现,而积"德"、知"道"则是道家对社会有所作为必须具备的条件。为了积"德"、知"道"而对社会有所作为,所以春秋道家特别注意修身。以道修身是"言道家之用"的核心内容。

如何以道修身?郭店《老子乙》认为应从三个方面入手:(1)损之或损,以至亡为。(2)绝学而顺其自然。(3)抛弃私己之心,爱身自重。

"为道者日损"是以"道"修身的重要途径。所谓"日损",就是一天比一天更严格地自我贬损。"损",有降损、自克义,也有贬损义。降损,谓谦恭自下。自克,自我克制,自己对自己严格要求,克制私欲。贬损,即贬抑、贬低,不自傲于人。"为道者"通过"日损"而修身,"损之或损,以至亡为也",使自己合于"道"。"亡为",即"无为",是《淮南子·原道训》"无为为之而合于道"中的"无为",是清静自守之状,是道家以"道"修身所要达到的"合于道"的理想境界。如果道家以"道"修身能达到这种理想境界便无所不能为(亡为而亡不为)。其所以无所不能为,就是因为能清静自守而合于"道"。

"绝学",犹言弃学(教)。意为反对上对下施行教化,主张顺其自然。这是对以"道"修身以达到清静自守境界外部环境的要求,也是自我修身的要求。道家认为只有绝弃上对下的教化而顺其自然,人们才能真正无忧无虑。有教化便有尊卑,有尊卑便有"唯与呵",便有教化者所认为的"美与恶"。其实"唯与呵"、"美与恶"并无多大差别。春秋时期,土地私有制产生、发展,占有土地的新、老贵族转化为封建地主,在私有土地上耕作的逃亡奴隶转化为佃农。不管怎样变化,奴隶主贵族要压迫奴隶,封建地主绝不会放弃对农民的剥削。奴隶主贵族也好,封建地主也好,他们都希望被剥削者伏伏贴贴、唯唯诺诺。如果被剥削者稍有不满,哪怕是大声对他们说话,他们也会认为是大逆不道。被剥削者顺从剥削者,甘愿受其剥削,剥削者就认为是"美"(善),稍有反抗便认为是"恶"(不善)。如果从被剥削者的角度看问题,"美"并非"善","恶"并非"不善"。所以说"唯与呵"、"美与恶"并无多大差别。如果没有什么剥削者、被剥削者,大家都顺其自然,人人平等,则无所谓"唯与呵",也无所谓"美与恶",人们自然无忧无虑了。顺其自然,人人平等,清静自守,便可天下太平。就自我修身而言,不能把自己放在老百姓的对立面,处处以教化者自居,应绝弃教化他人的念头,随遇而安,顺其自然。只有这样,才能"损之或损,以至亡为也"。

以"道"修身,除了自我贬损、顺其自然之外,十分重要的便是爱身自重。郭店《老子乙》指出"人宠辱若惊,贵大患若身"(世人以侮辱为恩宠,受宠若惊;患得患失,重视恩宠得失若自身一样),道家在这里严肃批判了在社会大变动的春秋时期的这种奴才性格,指出"吾所以有大患者,为吾有身。及吾亡身,或何患?"(我之所以有极度的忧虑,是因为我有私己之心。如果我没有私己之心,哪有什么可忧虑的?)有私己之心的人,甘心做奴才,恃宠傲人,患得患失,"得之若惊,

失之若惊”,从表面看起来,似乎很重视自身,实际上是“倚人之宠以为重,而适以自轻”[3]P10。如果一个人能丢掉私己之心,则全然没有什么忧虑了,也不会患得患失,更不会以侮辱为恩宠了。只有这样,一个人才能真正爱身自重。

郭店《老子乙》爱身自重的思想,在今本《老子》中却变成了消极保守贵生重己的思想。郭店《老子乙》要求“为道者”通过“日损”而修身,“损之或损,以至亡为也”,使自己合于“道”。今本《老子》通过“为学”与“为道”对比,“反对知识来源于实践,要认识‘道’,只能靠神秘主义的直观,即‘减’的方法。”主张“尽量摒除从感官经验得来的知识,摒除到最后,达到‘无为’的境地”[2]P163。郭店《老子乙》反对上对下施行教化,主张顺其自然,认为顺其自然,人人平等,清静自守,便可天下太平。今本《老子》却以得“道”标榜自己,“把众人看得卑鄙庸俗,把自己看得比谁都高明”[2]P101;他认为众人卑鄙庸俗是没有得“道”,他的高明在于“贵食母”(得到了“道”)。今本《老子》这种自以为高明的表白,正是消极、“无为”、退守思想的反映。郭店《老子乙》认为以“道”修身,除了自我贬损之外,十分重要的便是爱身自重。今本《老子》面对复杂的社会矛盾,一切从“私己”考虑,企图取消矛盾,用抹杀矛盾的方法来对待矛盾。“他认为有许多麻烦,是由自己这个人的存在而引起的,为了避免给自己招来忧患,最好不要身体,身体都不存在了,还有什么忧患呢?”[2]P86 今本《老子》第 13 章最后一句将郭店《老子乙》第 4 章的“举”改为“讬”,正是“为私己”处世态度的具体表现。

3、反对贪欲,主张体道以成其德

以“道”修身,通过自我贬损而达到清静自守而合于道的境界。修身重要,体道、守道更为重要。

如何体“道”? 郭店《老子乙》指出象一般学习道艺的士民那样,

是不可能认识"道"的。即使上等士民,其闻道也只"仅能行於其中",而不能真正认识"道"。至于下等士民,他们根本不可能认识"道"。"道"往往显现在矛盾的现象之中,明显的"道",反而好似盲乱而不明;平易的"道",反而好似偏颇而不平;前进的"道",反而好似后退而不进。以"道"修身应在这矛盾的现象之中认真体道,以成其德。

如何守"道"? 郭店《老子乙》"闭其门,塞其兑" 即是守"道"之要。《淮南子·原道训》:"门,禁要也。"王弼《老子》五十二章注:"门,事欲之所由从也。""兑",音 duì。耳目鼻口。《淮南子·道应训》:"王若欲久持之,则塞民於兑。"高诱注:"兑,耳目鼻口也。"王弼《老子》五十二章注:"兑,事欲之所由生也。"魏源《老子本义》引张尔岐曰:"心动於内而吾纵焉,是之谓有兑。有兑则心出而交物,塞之则心不出矣。"道家是反对贪欲的,对于春秋时期通过开辟新耕地、争夺和买卖田产而暴发起来的新贵族们的贪婪是批判的。认为贪欲是守"道"的大敌。有了贪欲必然造成思想混乱。"道"与贪欲是誓不两立的。道家认为守"道",一要防守好事欲对人发生影响的门径,二要堵塞人产生事欲的视听。只有这样才能清静自守。贪欲是怎样产生的? 道家认为有客观方面的因素,也有主观方面的因素。客观方面的是来自代表封建地主阶级的新贵族的权利欲望和财产占有欲望。这些新贵族们无时无刻不在为占有更多的财富奔忙,无时无刻不在为如何从奴隶主贵族手中夺取权利谋划。如何发财,如何夺权,成为这些新贵族们生活的全部。在这样的权利转移和财产占有的大动荡中,社会的贪欲通过各种渠道对人们发生影响。主观方面的是生活在这种大动荡中的人,他们都有耳目鼻口,他们都要生活,都要求生存,而且都有一颗希望自己过得比别人好些的"心"。因此,人人都想"发财",人人都想成"富翁"。人们的这颗想"发财"、想成"富翁" 的"心"就是产生贪欲的主观因素。道家反对贪欲,提出以"道"修身,希望以此扼制

社会贪欲的发展。他们认为在贪欲横流的社会中，人如果要清静自守，必须“闭其门，塞其兑”（防守事欲对人发生影响的门径，堵塞产生事欲的视听）。他们告诫人们，“闭其门，塞其兑”，终身不会思念错乱。如果“启其兑，赛其事，终身不逨”（打开产生事欲的视听，遇事与人相夺胜，终身不可能有成）。

郭店《老子乙》第5章与今本《老子》第41章虽然都分析了“士”的“闻道”情况，但所表达的思想却不尽相同。郭店《老子乙》第5章强调“道[亡名]”难以认识，引古语以说明如何体道；今本《老子》第41章强调只有“上士”能知闻“道”，且能照着实施，引古语“从矛盾的观点来论证退守、柔弱、不争是符合‘道’的原则的。并认为这种原则是‘无为’的”[2]P149。今本《老子》第52章将郭店《老子乙》第6章溶入其中，变为坚持“道”（天下万物的根本——母）的一条原则，“这条原则是：闭门塞听，不要知识，不要干什么事业，退居于柔弱的地位。他用退守作为自保的手段，把观察细小事物叫做‘明’，把保持柔弱的姿态叫做‘强’，认为只有这样，才能避免灾害”[2]P172。郭店《老子乙》积极、应世，主张清静自守，而今本《老子》却认为退守、柔弱、不争是“道”的原则，主张闭门塞听，不要知识，不要干什么事业，退居于柔弱的地位。认为只有这样，才能避免灾害，才能自保。同样是论“道”，因为所处的历史时代不同，郭店《老子乙》与今本《老子》所得出的结论却完全不同，郭店《老子乙》反对贪欲，主张体道以成其德，今本《老子》退守、不争，主张得道以自保。

4、反对政治上的消极、退守，主张“清静为天下定”

什么是“清静”？“清静”是两个词。“清”，廉洁，不贪求。“静”，《增韵·劲韵》：“静，澹也。”《吕氏春秋·审分》：“得道者必静，静者无知。”五代齐己《荆门寄沈彬》诗云：“道有静君堪托迹，诗无贤子拟传谁。”所谓“静者”，指得道而恬静无为的人；所谓“静君”，指屏除尘念、

超然恬静的人。郭店《老子乙》“燥胜凔,清胜热,清静为天下定”,用取譬的方法,强调了“清静”的社会作用,表明了春秋道家的政治主张。“清静为天下定”,是春秋道家对天下大治的哲学思考,“清静”(清廉恬淡)是以“道”修身所达到的一种境界,也是一种修为,一种作人和治人的原则。为政者若能自甘淡泊,清静(清廉恬淡)自守,便可治理好一县、一郡、一国乃至天下。春秋道家以“道”修身的最终目的是要建立“清静”(清廉恬淡)这一作人和治人的原则,并以此治天下,克服贪欲使天下安定。

郭店《老子乙》提出“清静”这一原则,与今本《老子》有关“清静”的表述有别。其一,所处的结构位置不同:郭店《老子乙》B15:1-2“若屈”之后,有一分章号,“大成若缺……大直若屈”自成一章;“……清静为天下定”与“善建者不拔,善保者不脱……”合为一章。今本《老子》“大成若缺……大直若屈”与“……清静为天下定”合为第四十五章(王弼本)。其二,所使用的语词有异:郭店《老子乙》为“清静为天下定”。今本《老子》为“清静为天下正”。因此,所表达的意思是不相同的。郭店《老子乙》所表达的是春秋道家的观点,所提出的“清静”(清廉恬淡)原则,是积极进取的,主张政治上有为,希望不仅个人实行清静这一原则,而且一家、一乡、一邦以至天下都实行这一原则,从而克服贪欲,使天下得到安定。今本《老子》将郭店《老子乙》的“大成若诎”改为“大辩若讷”。“大成若诎”与“大辩若讷”是带有实质性的不同。“成”,成就。“诎”,音 qū,言语钝诎。“辩”,辩说。“讷”,口才不好。“大成若诎”(最有成就的人,不自以为是,外似言语钝诎),指政治上有为的人;“大辩若讷”(最好的口才好似不会辩说),指口才好的人。郭店《老子乙》第 7 章总共只有八句,揭示事物相反相成、相互为用的辩证法,强调政治上有为,借以言道家之用。今本《老子》第 45 章将“燥胜凔,清胜热,清静为天下定”修正为“躁胜寒,静胜热,

清静为天下正"以后溶入。"清静为天下正"之"清静"是战国道家所说的"清静",与郭店《老子乙》所说的"清静"没有相同之处,只不过是战国道家"在政治上不要有为"的另一种说法而已。任继愈先生指出"老子(宗流按:指战国道家)认为有些事物表面看来是一种情况,实质上却又是另一种情况。表面情况和实际情况有时完全相反。在政治上不要有为,只有贯彻了'无为'(按:无所作为)的原则,才能取得成功。"[2]P157 今本《老子》所表达的政治伦理观,是消极、退守的,对于《老子乙》所表达的政治伦理观来说,是一种倒退。

三、老子后学对《老子甲》的解说

1、老子后学的"道"论

郭店《老子甲》在论述以道佐人主治国时,提出了"有状昆成……可以为天下母"的命题,春秋以降,老子后学对道"可以为天下母"进行了解说。

《庄子·天下》载:"以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居。古之道术有在於是者,关尹、老聃,闻其风而悦之。建之以常无有,主之以太一。""以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居","本",始也,原也。这里的"本",即"道"。精,《字汇·米部》:"凡物之纯至者曰精。""物",万物也。《列子·黄帝》:"凡有貌像声色者,皆物也。""粗",与"精"相对,指事物的表面现象。《庄子·秋水》:"可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也。"《庄子·天下》成玄英疏:"本,无也;物,有也。用无为妙,道为精;用有为事,物为粗。""有积",富馀。《说文·禾部》:"积,聚也。"《庄子·天下》郭象注:"寄之天下乃有馀也。""澹然",恬淡貌。宋·苏轼《祭陈君式文》:"澹然无求,抱洁没身。""神明",明智如神之谓。《淮南子·兵略训》:"见人之所不见谓之明,知人之所不知谓之神。神明者,先胜者也。"《庄子·天下》成玄英疏:"贪而储积于心,常不足;知足止分,故清廉虚淡、

绝待独立，而精、神、道无不在；自古有之也。"

"以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居"是对兴起于春秋晚期的道家精神的概括，"闻其风而悦之"的关尹、老聃乃老子后学。关尹，关令喜也。老聃，姓李，名耳，字聃，楚苦县厉乡人也。聃，拟读为儋，即太史儋。老聃(儋)、李耳、太史儋实为一人。作为老子后学，对郭店《老子》所提出的"道"，关尹"主之以太一"，老聃(儋)"建之以常无有"。"主之以太一"的论述见于《太一生水》(含老子丙)，"建之以常无有"的论述见于今本《老子》。主，通"注"，清·段玉裁《说文解字注·水部》："注，注之云者，引之有所适也，故释经以明其义曰注。""主之以太一"，以太一注之，即以太一注释"道"。建，明白布告，《周礼·天官·小宰》郑玄注："建，明布告之。"孙诒让正义："凡物建立之则众共见，故引申之，凡明白布告亦曰建。""建之以常无有"，以常无有建之，即以常无有明白布告何以为"道"。

郭店《老子甲》曰："有状昆成，先天地生，敓穆，独立不改，可以为天下母。未知其名，字之曰道。""为天下母"，母，根本、本原。《淮南子·俶真训》高诱注："母，本也。"道何以为天下母？道，广大，混一不二，"天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生"(《淮南子·俶真训》)之前，就已存在("有道昆成，先天地生")。因为广大、混一，故曰"太一"。《太一生水》(含老子丙)云："太一生水"；"太一藏於水"。"生水"之"太一"乃"太一"的具象("混沌")，"藏於水"之"太一"乃"太一"的抽象("混沌"的运动、变化规律)。"太一"的抽象("道")在"水"的佐助下成"天"，在天的佐助下成"地"，以至成"神明"、"阴阳"、"四时"、"沧热"、"湿燥"，成"岁"而止。"太一"的具象虽然生成了水，"大一"的抽象却蕴藏在水之中，运行於四时，为万物之"母"。

《太一生水》(含老子丙)根据郭店《老子甲》"有状昆成，先天地生"，将"道"锁定在"天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生"之前，

以“混沌”的广大、混一(“太一”)释“道”;以“太一”的具象“生水”、成“天”、“地”、“神明”、“阴阳”、“四时”、“沧热”、“湿燥”,成“岁”而止,说明“道”为万物之“母”;以“太一”的抽象存在于在万物之中,说明“道”为万物之“经”(法则)。在《太一生水》(含老子丙)中,“太一”是“混沌”和“混沌”的运动、变化规律的统一,形而下为之器(“混沌”),形而上为之道(“混沌”的运动、变化规律)。形而上之道(“太一”的抽象)是万物运动、变化的法则,也是社会、人伦的法则。这便是道家之所以提出“以道佐人主治国”的理论依据。

2、老子后学的宇宙生成论

郭店《老子甲》曰:“道恒亡名,朴虽微,天地弗敢臣。”“朴”,道的本真之性。《太一生水》(含老子丙)云:“道[之出言],淡呵其无味也。视之不足见,听之不足闻,而不可既也。”对于“道”的形上性征,郭店《老子甲》指出“道”永远没有法子称说,道的本真之性隐匿细微。《太一生水》(含老子丙)进一步说明,“道”无形、无声,看它看不见,听它听不到。《太一生水》(含老子丙)的补充,使“道”的形上性征更加完备。“道”(太一)生水、生天地万物之后,藏于水、藏于天地万物之中,水、天地万物乃负载“道”的形而下之器,而形而上之“道”“以己为万物经”,永远主宰着天地万物,因此,“朴虽微,天地弗敢臣”,“道……视之不足见,听之不足闻,而不可既也”。

在宇宙生成问题上,《太一生水》(含老子丙)以先于天地的“混沌”这一客观存在为基础,以“混沌”的广大、混一为对象,抽象出“太一”这一概念。“太一生水”,“水反辅太一,是以成天。天反辅太一,是以成地”。“道”(太一)为万物之“母”,“水”为万物之首,由于水“反辅”才有“天”,由于天“反辅”才有“地”。“天地”次于水,由于天地“复相辅”才有“神明”,“神明”生成万物。“神明”犹“神祇”,生成万物的大自然力。《说文》:“神,天神,引出万物者也。”徐灏注笺:“天地生万

物,物有主之者曰神。"《说文》:祇,地祇,提出万物者也。"提出万物,成物也。《尔雅·释诂下》:"明,成也。"地祇,犹地明。《淮南子·泰族训》:"天设日月,列星辰,调阴阳,张四时,日以暴之,夜以息之,风以乾之,雨露以濡之。其生物也,莫见其所养而物长;其杀物也,莫见其所丧而物亡。此所谓神明。""生水"之"太一"乃天地未开之前的"混沌",成天、成地、成神明以至成万物的"太一"乃"混沌"的运动、变化规律。"混沌"是先于天地的客观存在;"混沌"的运动、变化规律是成天、成地、成神明以至成万物的必要条件,但如果没有水反辅、天反辅、天地复相辅,"太一"("混沌"的运动、变化规律)是不可能成天、成地、成神明的。水、天、地也是客观存在。所以,《太一生水》(含老子丙),以"有"释"道",提出了道家的宇宙生成论。

战国初期老子后学编纂的今本《老子》[1]112,将郭店《老子》甲、乙、丙全部溶入,认为"道"无声又无形(寂兮寥兮),"视之不足见,听之不足闻","道"就是"无"。今本《老子》第1章云:"无,名天地之始;有,名天地之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。"在宇宙生成问题上,今本《老子》以"无"释"道",将郭店《太一丙》以"混沌"的广大、混一为对象,抽象出的"太一",进一步抽象为"无"(无,名天地之始),将"太一生水"的"水"抽象为"一",将"水反辅太一,是以成天。天反辅太一,是以成地"的"天地"抽象为"二",将"天地[复相辅]也,是以成神明"的"神明"抽象为"三"。提出了"道生一,一生二,二生三,三生万物"(今本《老子》第42章)的道家本体论。经过老子后学整合的今本《老子》,完成了老子本体论的建设,对后世产生了重要影响。

3、老子后学的治国论

郭店《老子甲》的中心内容是以道佐人主治国,表现出积极、进取的入世精神。郭店《老子甲》所主张的积极、进取,并不是功成名就

要不是高官厚禄，而是“其事好”（“其”，同“基”，谋虑。“事”，治理。“好”，美，善。即佐人主谋为把国家治理得尽善尽美）。如何佐人主谋为把国家治理得尽善尽美？郭店《老子甲》第11章提出了三条原则，即“为亡为，事亡事，味亡味”。“为”、“事”、“味”，都是有所为（积极、进取，有所作为）。“无为”、“无事”、“无味”，分别与“为”、“事”、“味”相对。要有所为，就不能为达到个人目的而有所求取；要佐人主治国（事奉他人），就不能役使他人；要品尝滋味，就不能求有滋味，因为“无味而五味形焉”。郭店《老子甲》为什么提出这三条原则？其指导思想是什么？郭店《老子甲》没有交代。

《太一生水》（含老子丙）第5章云：“太上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其次侮之。信不足，安有不信。猷乎其贵言也，成事遂功，而百姓曰我自然也。”（三皇五帝的太古之世，百姓只知有君；其次德衰，仁义为治，百姓被其仁怀其义，亲之誉之；其次以刑法为治，百姓畏而避之。诚信不足，于是百姓不信任。顺乎民意，不轻易发表意见，让百姓自遂其意，办好事情，成就功业，因而百姓说我自然如此。）这里先客观地叙述由“大上”（三皇五帝之世）的“德”治到战国时代以刑法为治的全过程；然后指出，以“道”治国必须顺乎民意，不轻易发表意见，让百姓自遂其意，办好事情，成就功业。“猷乎其贵言，成事遂功”，这就是对郭店《老子甲》提出的“为亡为，事亡事，味亡味”三条原则的说明，也是对郭店《老子甲》提出这三条原则的指导思想的交代。

概括地说，郭店《老子》以道佐人主治国的基本思想就是：以道佐人主“为亡为，事亡事，味亡味”，顺乎民意，不轻易发表意见，让百姓自遂其意，办好事情，成就功业，谋为把国家治理得尽善尽美。

今本《老子》将郭店《老子甲》的“为亡为，事亡事，味亡味”、《太一生水》（含老子丙）的“太上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其次侮

之。信不足,安有不信。猷乎其贵言也,成事遂功,而百姓曰我自然也"全部溶入。郭店《老子甲》的"为亡为,事亡事,味亡味"在今本《老子》第63章。今本《老子》在反对有为、反对变革的思想指导下,增加了"报怨以德"的内容。原本是佐人主治国的积极进取的思想便成了希望社会不要有任何有为的"无为"思想。并且从"图难於其易,为大於其细"入手,增加了"圣人终不为大"的内容,用客观事物大小难易的辩证法,强化了不要有任何有为的"无为"思想。《太一生水》(含老子丙)的"太上下知有之,其次亲誉之,其次畏之,其次侮之。信不足,安有不信。猷乎其贵言也,成事遂功,而百姓曰我自然也"在《太一生水》(含老子丙)中,与"故大道废,安有仁义;六亲不和,安有孝慈;邦家昏[乱],安有正臣"合为一章,而在今本《老子》中成为独立的一章(第17章),竭力宣扬不要有任何有为的"无为"思想,认为"无为"是最好的统治原则,任何改革或积极的措施都是不可取的,甚至是有害的。因此,对新制度采取消极对抗的态度,反对统治者对人民发号施令。今本《老子》与郭店《老子》相比,在政治态度上是大大退步了。

4、老子后学的无为论

"道恒亡为"是郭店《老子甲》以"道"佐人主治国的核心命题。"道"为"为天下母",生成万物,而无所求于万物。故曰:对天下万物,"道"永远无所求取。"永远无所求取"("恒亡为")是"道"的精神,也是人主治国必须具备的精神。

郭店《老子甲》曰:"为之者败之,执之者远之。是以圣人亡为故亡败,亡执故亡失。临事之纪,慎终如始,此亡败事矣。圣人欲不欲,不贵难得之货;教不教,复众之所过。是故圣人能辅万物之自然,而弗能为。道恒亡为也,侯王能守之,而万物将自𢡺,𢡺而欲作,将镇之以亡名之朴。夫亦将知足,知以静,万物将自定。"这一章有两个层次,第一个层次论述圣人"亡为"、"亡执"、"慎终如始"、"欲不欲"、"教

不教"，所以圣人治理天下，能顺民意使百姓自然发展，而不妄为。第二个层次，论述"道"永远无所求取，侯王能保有"道"，天下自然和谐稳定，为圣人能顺民意使百姓自然发展而不妄为提供理论依据。

郭店《老子甲》又曰："罪莫厚乎甚欲，咎莫憯乎欲得，祸莫大乎不知足。知足之为足，此恒足矣。"这一章的中心是张扬"知足"的"恒足"。"知足之为足，此恒足矣"是对前面的"甚欲"(过分的欲望)、"欲得"(无止境地贪求其所爱)、"不知足"(不自知满足)的批判。"知足"的"恒足"是郭店《老子甲》无为思想的正面表达。

郭店《老子甲》的无为思想是以反对贪欲为出发点的，战国老子后学对郭店《老子甲》的无为思想进行了修正。《太一生水》(含老子丙)修正为"为之者败之，执之者失之。圣人无为，故无败也；无执，故[无失也]。慎终若始，则无败事矣。人之败也，恒於其且成也败之。是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众之所过。是以能辅万物之自然，而弗敢为。"由于时代背景不同，《太一生水》(含老子丙)舍弃了"道恒无为也……知以静，万物将自定"一段。将"执之者远之"修正为"执之者失之"；将"是以圣人亡为故亡败"的"是以"删去，"亡败"之后增添了一个"也"字；将"临事之纪，慎终如始，此亡败事矣"修正为"慎终若始，则无败事矣"。并增添了"人之败也，恒於其且成也败之"一句；将"教不教"修正为"学不学"。修正后的文字强调为道者必须顺应自然，所表达的思想与战国的历史时代相一致。"教不教"，反映了春秋时代行"政教之事"的社会现实；而以刑法为治的战国时代，由于"大道废"，所谓"政教"已有名无实，将"教不教"修正为"学不学"更切合历史实际。

今本《老子》将郭店《老子甲》、《太一生水》(含老子丙)有关论述无为思想的文字全部溶人。郭店《老子甲》第 10 章的第一层，在今本《老子》第 64 章中，被置于"为之於未有，治之於未乱"之后，作为其理

论依据。郭店《老子甲》第10章的第二层的"道恒无为也",在今本《老子》第37章中,被改成"道常无为而无不为"。今本《老子》第37章与郭店《老子甲》第10章第二层在文字上虽只略有不同,但思想内容却完全不同。任继愈《老子新译》第三十七章:"老子(按:指战国老子)在政治上反对任何改革,反对有为,他把'无为而无不为'当作最高原则。他希望社会不要有任何有为,人们不要有欲望,天下自然后会稳定。"今本《老子》在这里所表达的思想,是与郭店《老子甲》第10章第二层的思想不相同的,是在新的历史条件下,对郭店《老子甲》的思想的改造。今本《老子》64章下段接近《太一生水》(含老子丙)第7章;从所表达的思想内容来看,郭店《老子甲》第10章上段论述圣人"亡为"、"亡执"、"慎终如始"、"欲不欲"、"教不教",所以圣人能顺民意使百姓自然发展,而不妄为;《太一生水》(含老子丙)第7章论述为道者要顺应自然,必须"无为"(没有个人企图)、"无执"(没有个人目的),必须"慎终若始";今本《老子》64章先"提出了一些变化、发展的观点……老子(按:指战国老子后学)为了防止事物变到它的对立面,他采取了一些预防的措施,他要在新事物刚刚出现时,把它消灭掉,免得发展起来,壮大了不好办。"接着论述"为了避免工作失败,最好不工作,为了避免损失,最好不占有。不要求知,不要学习,就可以不犯错误。"[2]P199今本《老子》大异于郭店《老子甲》,表现出一种消极、退守的情绪,将郭店《老子甲》的无为思想修正为对社会不要有所作为的保守思想。

(作者为荆门职业技术学院教授)

参考文献

[1] 任继愈.中国哲学史简编[M]. 北京:人民出版社 1973.
[2] 任继愈.老子新译[M].上海: 上海古籍出版社 1985.
[3] 魏 源.老子本义[M].北京:中华书局 1954.

郭店楚简《老子》各章的上中下段

——从《老子》文本形成史的角度出发——

池田知久著　曹峰译

Ⅰ 前　言

本文讨论的对象是，荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》(文物出版社，1998年。以下简称文物本《郭店楚简》)所收《老子》甲本、乙本、丙本某些篇章中的“上中下段”。请注意，仅是一部分的篇章，而非所有篇章。

众所周知，郭店楚墓竹简《老子》(以下简称郭店《老子》)的甲本、乙本、丙本三种[①]，是现存《老子》抄写本中最古老的文本，因而是最有可能接近《老子》原本的文本，但它在文本特征上，如内容、形式上与《老子》诸通行本，与和《老子》诸通行本密切相关的马王堆汉墓帛书《老子》(以下简称马王堆《老子》)甲本、乙本在许多地方显出不同。不同之一就是《老子》各章的“上中下段”问题。就是说，马王堆《老子》甲本、乙本和通行本《老子》各章的“上中下段”完全具备，郭店《老子》甲本、乙本、丙本则不同，有些篇章只具“中段、下段”，而缺“上段”，有些只具“上段、中段”缺“下段”，即只出现“上中下段”中的一部分，这是需要讨论的问题。

至今为止尚无一部著书、一篇论文真正讨论这个问题。相关的著书、论文中虽多少涉及该问题，但无一例外地设置了这样一个不可动摇的前提，即各章之“上中下段”完全具备的《老子》已于春秋时代末期至战国时代中期成书，所以无人讨论这个有可能解开《老子》文

本形成过程的重大问题。那些涉及到该问题的论著,关于郭店《老子》之不完整是这样解释的。或说郭店《老子》因为抄写于远离中国大陆中原地区的边僻南国楚国,所以无法将完整版《老子》完善地抄下来,或说这文本是完整版的节略版,其制作有着特定的目的,所以形成现在的内容和形式,或说完整版《老子》因为盗掘等原因,导致许多地方出现残缺、散佚,使我们只能看到这个不完整的本子,甚至有人说,是抄写者的学问低下,理解《老子》思想有困难,所以造成了这种不完整的格局。

笔者以为,上述说明不论何种,其立论依据均极薄弱,与至今为止所公认的中国古代思想史、学术史上诸事实不合,或其思考过程有不清晰处,难以被受过知识训练的读者接受,只是那些论著作者即兴而发的感受而已。

笔者在解答上述郭店《老子》各章之"上中下段"问题时,立足于这样一个学术态度,即不以《老子》已有的既存的知识(亦即固有观念)为依据作外在的说明,而是尽可能把这些已有的既存的知识当作一张白纸,弃之不用,从内在的角度,紧密结合每个地方的文章表达方式及思想内容加以检讨。只有成功地做到这一点,才有可能把握郭店《老子》自身实存的固有的内容、性质、构造,进而才有可能说明郭店《老子》在《老子》文本形成史上所占据的地位和意义。通过上述的分析和说明,我们期待能因此解答《老子》文本形成过程这一重大的问题。本文虽然不是全面的而是部分的,意图解答的正是这一大问题。

首先,为了行文的方便,对郭店《老子》甲乙丙本各章上中下段的出现情况,主要依据文物本《郭店楚简》"老子释文注释"之【说明】,加上笔者的补充、修正,简单地作个介绍。

第一,郭店《老子》甲本出现情况如下:

第十九章→第六十六章→第四十六章中段、下段(缺上段)→第三十章上段、中段(缺下段)→第十五章上段、中段(缺下段)→第六十

四章下段(缺上段)→第三十七章→第六十三章上段、下段(缺中段)→第二章→第三十二章。

第二十五章→第五章中段(缺上段、下段)。

第十六章上段(缺下段)。

第六十四章上段(缺下段)→第五十六章→第五十七章。

第五十五章上中下段(缺最下段)→第四十四章→第四十章→第九章。

第二,郭店《老子》乙本出现情况如下。

第五十九章→第四十八章上段(缺下段)→第二十章上段(缺下段)→第十三章。

第四十一章。

第五十二章中段(缺上段、下段)→第四十五章→第五十四章。

第三,郭店《老子》丙本出现情况如下。

第十七章→第十八章。

第三十五章→第三十一章中段、下段(缺上段)。

第六十四章下段(缺上段)。

这其中没有"中段、下段(缺上段)"这类附记的地方,如"第十九章""第六十六章"等,意味着该章基本上和王弼本一样,是完整无缺的。"→"符表示已缀合的竹简中,前一章的后面后一章连续抄写了下去,"。"符表示连续抄写到此处停止了。

接下来,以通行本(王弼本)《老子》(以下简称王弼本《老子》)为基准,将郭店《老子》与之对比,把相异之处分为"缺上段各章"、"缺中段各章"、"缺下段各章"三个大块加以讨论[3]。郭店《老子》本来的面貌,应该不是如此单纯,而是更为复杂微妙,但本文为方便起见,根据上述三大块展开讨论。

本文在讨论时所采用的主要方法是,将郭店《老子》甲乙丙三本与马王堆《老子》甲本、乙本及王弼本《老子》,从形式和内容两个方面作出比较和对照。因此,在切入本题之前,先简短地对马王堆《老子》

甲本、乙本及王弼本《老子》的抄写年代作一描述。

1973年,从湖南省长沙市郊外马王堆西汉时代的墓(三号墓)中,出土了大量的帛书、竹简等随葬品,其中有两种《老子》文本,即马王堆《老子》甲本和乙本。墓主人是长沙国丞相候利苍的儿子,下葬时代是文帝初元十二年(公元前168年)。

在幅宽为24厘米的帛上,用介于篆隶之间的字体墨书抄写的是甲本。它体裁古朴,没有《老子》或《道德经》之类书名,亦无“一章”“二章”……“八十一章”之分章,甚至“体道”“养身”之类章名也看不到,虽然将约5400字的文章整体分为两个部分,但并未加上“德经”“道经”之类名称。关于它的抄写年代,从其使用的字体看,属于秦始皇文字统一之后由篆文向隶书逐步演变的过渡时期的字体,从涉及皇帝的避讳文字看,未避西汉惠帝刘盈的“盈”,高后吕雉的“雉”,文帝刘恒的“恒”,但避高祖刘邦的“邦”,将其全部改为“国”,根据这二点,笔者推测它可能抄写于惠帝时期(前194年~前188年)乃至吕后时期(前187年~前180年)[④]。

在幅宽为48厘米的帛上用隶书字体墨书抄写的是乙本。体裁与甲本相同之处是,无《老子》《道德经》等书名,无“一章”“二章”……“八十一章”之分章,无“体道”“养身”等章名。但与甲本不同之处是,全文分为两个大的部分,且分别在其末尾,写有“德　三千卌一”、“道　二千四百廿六”,即记有篇名和字数。其抄写年代,从使用的字体看,是到了规范时期才有的漂亮隶书,从涉及皇帝的避讳文字看,避了高祖“邦”,未避惠帝“盈”以下各帝,根据这二点,笔者推测它可能抄写于文帝期(前179年~前157年)初年,即到公元前168年为止的时期。

关于王弼的《老子注》及所用《老子》文本,自古以来就提出过许多问题,因笔者并未做过特别详细的研究,本文暂时认可它为王弼生活其中的魏即公元226年~249年时期的《老子》经文和注,使用目前比较容易看到的校订精审的楼宇烈著《王弼集校释》上册(中华书局,

1980年)所收文本。

Ⅱ缺乏上段各章之研究

1. 甲本第四十六章

郭店《老子》甲本第四十六章,虽具中段和下段,但缺上段。其第四十六章内容如下所示:

> 罪莫厚𡚁(乎)甚欲,咎莫佥(憯)𡚁(乎)谷(欲)㝵(得),化(祸)莫大𡚁(乎)不智(知)足。智(知)足之为足,此亘(恒)足矣。

马王堆《老子》甲本如下所示:

> ●天下有道,[却]走马以粪。天下无道,戎马生于郊。●罪莫大于可欲,𥚚(祸)莫大于不知足,咎莫憯于欲得。[故知足之足],恒足矣。

马王堆乙本如下所示:

> [天下有]道,却走马[以]粪。无道,戎马生于郊。罪莫大可欲,祸[莫大于不知足,咎莫憯于欲得。故知足之足,恒]足矣。

王弼本如下所示:

> 天下有道,欲走马以粪。天下无道,戎马生于郊。祸莫大于不知足,咎莫大于欲得。故知足之足,常足矣。

在此,首先形式上做相互间的比较和对照。郭店甲本第四十六章这段文字的末尾,不像郭店《老子》其他各章末尾有"■"符,这是个例外。在末尾"矣"字后面取而代之的是"-"符。笔者认为"-"符之意义与其他章末的"■"符相同,或者说就是"■"符的误抄。⑤

马王堆甲本,在上段的开头和中下段的开头都加有一个"●"的符号。这符号的设置反映出抄写者对文章的段落和区间有着清醒的意识,笔者怀疑在西汉初期的马王堆甲本那里,第四十六章之"上中下段"是一个完整部分(即一个篇章)之考虑尚未产生。把第四十六章分做上段和中下段两个部分之马王堆甲本,虽然承继的是不包括

上段、只抄写了中下段的更古的郭店《老子》甲本(或类似的文本)。但从马王堆乙本开始，中下段开头处的“●”符消失了。所以，可以说马王堆乙本要比甲本更接近通行本。

值得一提的是，被认为是采用了战国时代末期《老子》文本的《韩非子》解老篇，有第四十六章之上段和中段却无下段，被认为是采用了西汉时代初期《老子》文本的喻老篇，第四十六章之上中下段是齐全的。此外，通过第四十六章中段之

●罪莫大于可欲，䄑(祸)莫大于不知足，咎莫憯于欲得。(马王堆甲本)中所见“罪·䄑(祸)·咎”、“大·大·憯”、“欲·足·得”等关键词可以看出，《韩非子》解老篇、喻老篇，马王堆甲本、乙本的用词随着时代的推移而有变化，《老子》文本变迁的过程，是后代在前代的基础上一步步完善化，逐步修辞、雕琢的过程，关于这个问题，可以参照拙著《老庄思想》改订版(放送大学教育振兴会，2000年)之三，《新出土的马王堆帛书<老子>》及其注⑧、⑨，及拙著《<庄子>—“道”的思想及其演变》(黄华珍译，中华民国国立编译馆，2001年)之第Ⅰ部、第二章、第5节《新出土的马王堆汉墓帛书<老子>》”及其注释㊶、㊷。

接下来作内容上的探讨。从探讨的结果看，很难说上段与中段、下段有密切的关联。因为马王堆甲本、乙本和王弼本上段的思想表现如下：

●天下有道之时代，善走的马被用于耕田，天下无道之时代，军马被陈列于都城的近郊。即其内容是主张反战的，与此相对，仅由中段、下段构成的郭店甲本的思想表现如下：

没有比纵欲更大的罪恶，没有比物质追求更大的罪过，没有比不知足更大的灾祸。知道满足者的满足，是永远不变的满足。

其内容是谴责对欲望的追求，故两者间，至少从表面上看没有任何的关联。如尝试考察《韩非子》解老篇所见上段与中段之间的关联，可以看出上段的解说阐明的是反对君主主导的战争，对君主欲望追求方面的批判并不强烈，而中段的解说虽批判了君主和民众对欲

望的追求,却不反对君主主导的战争,可见两者之间的关系甚为希薄。但到了喻老篇的解说,上述两者已紧密地合为一体了。

这样看来,《韩非子》解老篇中上段和中段被并列在一起,只是偶然的现象,如同更早的郭店《老子》甲本那样,本来两者之间并无任何的关系,到了后代,即马王堆乙本及《韩非子》喻老篇的阶段,两者才开始紧密结合(即合为一章)的吧。此外,《韩非外传》卷九也引用了《老子》第四十六章,那里只有中段、下段,而无上段。这个资料或许也可证明上段与中下段本来是分开来的之事实。

2 甲本第六十四章与丙本第六十四章

郭店《老子》甲本第六十四章与丙本第六十四章虽都具下段,但都缺上段。甲本第六十四章(下段)内容如下所示:

> 为之者败之,执之者远 <遊(失)> 之。是以圣人亡(无)为,古(故)亡(无)败。亡(无)执,古(故)亡(无)遊(失)。临事之纪,新(慎)冬(终)女如忍(始),此亡(无)败事矣。圣人谷(欲)不谷(欲),不贵难㝵(得)之货。孝(教)不孝(教),遚(复)众之所怟(过)。是古(故)圣人能尃(辅)万勿(物)之自肰(然),而弗能为。

马王堆《老子》甲本全文是:

> ●亓(其)安也,易持也。[亓(其)未兆也],易谋[也。亓(其)脆也,易泮(判)也。亓(其)微也,易散也。为之于亓(其)未有,治之于亓(其)未乱。合抱之木,生于]毫末,九成之台,作于羸(累)土,百仁(仞)之高,台(始)于足[下。为之者败之,执之者失之。是以声(圣)人无为]也,[故]无败[也]。无执也,故无失也。民之从事也,恒于亓(几)成事而败之。故慎终若始,则[无败事矣。是以声(圣)人]欲不欲,而不贵难得之䝛(䝛)。学不学,而复众人之所过。能辅万物之自[然而]弗敢为。

马王堆乙本全文如下所示:

[亓(其)安也,易持也。亓(其)未兆也,易谋也。亓(其)脆也,易泮(判)也。亓(其)微也,易散也。为之于亓(其)未有也,治之于亓(其)未乱也。合抱之]木,作于毫末,九成之台,作于蔂(蔂)土,百千(仞)之高,始于足下。为之者败之,执[之]者失之。是以耶(圣)人无为,[故无败也。无执,故无失也。]民之从事也,恒于亓(几)成而败之。故曰,慎冬(终)若始,则无败事矣。是以耶(圣)人欲不欲,而不贵难得之货。学不学,复众人之所过。能辅万物之自然,而弗敢为。

王弼本全文如下所示:

其安,易持。其未兆,易谋。其脆,易泮。其微,易散。为之于未有,治之于未乱。合抱之木,生于毫末,九层之台,起于累土,千里之行,始于足下。为者败之,执者失之。是以圣人无为,故无败。无执,故无失。民之从事,常于几成而败之。慎终如始,则无败事。是以圣人欲不欲,不贵难得之货。学不学,复众人之所过。以辅万物之自然,而不敢为。

郭店丙本第六十四章(下段)的内容如下所示:

为之者败之,执之者遊(失)之。圣人无为,古(故)无败也。无执,古(故)[无遊(失)也]。新(慎)终若词(始),则无败事喜(矣)。人之败也,亘(恒)于丌(其)叡(且)成也败之。是以[圣]人欲不欲,不贵戁(难)旱(得)之货。学不学,逯(复)众之所逃(过)。是以能椾(辅)萬(万)勿(物)之自肰(然),而弗敢为。■

然而,郭店《老子》第六十四章的上段其实是存在的。在甲本中上段离开下段被搁置到别的地方。郭店甲本第六十四章(上段)的内容如下所示:

(其)安也,易朱(持)也。亓(其)未兆(兆)也,易悬(谋)也。亓(其)毳(脆)也,易畔(判)也。亓(其)几也,易後也。为之于亓(其)亡(无)又(有)也,絧(治)之于亓(其)未乱。合[抱之木,

生于毫]末，九成之台，已(起)[于嬴(蔂)土，百仁(仞)之高，台(始)于]足下。■

根据以上的材料，首先从第六十四章的上段被置于他处可以判断，郭店《老子》甲本抄写者显然没有将第六十四章上段与下段看作是相同的一章。郭店甲本中上段的末尾有表示文章完结、分段的"■"符，这也为上述判断的正确提供了证据。而且，郭店甲本第六十四章下段末尾处，意外地未见郭店《老子》其他各章章尾多见的"■"符。

其次，从内容上来分析郭店第六十四章上段与下段的关系。上段的思想，大致上可以做以下的把握。各种现象都始于"安、未兆(兆)、𣂑(脆)、几"即不能确定是否已经萌芽的、极其细小的阶段，这一阶段对人而言，是"易朱(持)也、易悬(谋)也、易畔(判)也、易後也"即容易对应处理的阶段。因此，对于人世间伦理的政治的现象，有必要在"亡(无)又(有)也、未乱"即不能确定是否已经发生的、极其细微的阶段就"为之""絧(治)之"。反言之，所有巨大的现象都始于"[毫]末、[嬴(蔂)土]、足下"即极其细微的阶段，最终发展到"仚[抱之木]、九成之台、[百仁(仞)之高]"之结果[6]。与此相对，下段的思想阐明的是这样的内容，希望"亡(无)败、亡(无)遊(失)"的人，要以"圣人"之"亡(无)为""亡(无)执"即"谷(欲)不谷(欲)、不贵难导(得)之货、李(教)不李(教)、逯(复)众之所㑌(过)"为模范，采取"能専(辅)万勿(物)之自肰(然)，而弗能为。"的态度，一言以蔽之，这是在做"亡(无)为"之劝。[7]

"为之于亓(其)亡(无)又(有)也，絧(治)之于亓(其)未乱。"主张的是"为之、絧(治)之"即人行动、作为之必要性，与上段之思想完全相反，下段的思想不正是在劝人"亡(无)为"么。既然如此，我们不得不认为，这两者在郭店《老子》中本来就是被置于不同的位置、没有特别关联的两段文章。

再来看以后各种文本所见两者关系的变迁。因为马王堆甲本中

与之对应的场所残缺过甚,说不清楚下段的"为之者败之,执之者失之。"的前面是否加有"●"符,下段与上段能否看做不同篇章。到了马王堆乙本,把两者看做是一个整体(一个篇章)的想法,已经发生的可能性非常高。不用说,王弼本正位于后者的延长线上。值得注意的是,《韩非子》喻老篇中,第六十四章上段只有"其安,易持也。其未兆,易谋也。"二句,而下段的文章"欲不欲,而不贵难得之货。""学不学,复归众人之所过也。""恃万物之自然,而不敢为也。"均被置于别处。两者在《韩非子》喻老篇中被分置他处这一事实,不也正好证实了笔者上述推测之正确性么[8]。此外,《韩国策》楚策一、贾谊《新书》审微篇、《史记》苏秦列传等也引用了《老子》第六十四章,但其引用只有上段一部分,并无下段。这些资料也有助于上段与下段事实上本来就不在一处之推测。

还需说明的是,郭店《老子》第六十四章下段的经文,甲本与丙本之间有着重要的差别。其差异处在两文本中间部分。即甲本作:

临事之纪,斱(慎)冬(终)女(如)忍(始),此亡(无)败事矣。

丙本作:

斱(慎)终若詞(始),则无败事喜(矣)。人之败也,亘(恒)于亓(其)叡(且)成也败之。

从两者的内容看,除了

斱(慎)冬(终)女(如)忍(始),此亡(无)败事矣。

这一句外,其余都是不同的,这一差别非常显著。还有,两者主语也不相同,甲本自始自终是"圣人",而丙本这一段文章后半部分的主语只是一般的"人",因此,两者在这一场所所表现出的思想内容也有相当的差异[9]。

同样是郭店《老子》、同样是第六十四章下段的经文,甲本和丙本竟有如此差异,这究竟是为什么呢?我想,这恐怕是因为,郭店《老子》是历史上几乎最初问世的《老子》,文本尚处形成阶段,是个非常不确定的本子。再看以下的例子。同样的场所在马王堆《老子》甲本

本作：

民之从事也，恒于亓(几)成事而败之。故慎终若始，则[无败事矣]。

乙本作：

民之从事也，恒于亓(几)成而败之。故曰，慎冬若始，则无败事矣。

王弼本作：

民之从事也，常于其几成而败之。慎终如始，则无败事。

通过比较、对照可知，显然较之郭店《老子》甲本、丙本要更接近马王堆《老子》甲本、乙本及王弼本，正因为是从丙本走向马王堆《老子》及王弼本，所以才必须作"新(慎)终若詞(始)，则无败事喜(矣)。"与"人之败也，亙(恒)于亓(其)叡(且)成也败之。"之间顺序上的修正。

3 甲本第五章

郭店《老子》甲本第五章虽具中段，但缺上段与下段。其第五章之内容如下所示：

> 天陛(地)之勿(间)，丌(其)猷(犹)囗(橐)籊(籥)与。虚而不屈(竭)，違(动)而愈出。■

马王堆《老子》甲本如下所示：

> 天地不仁，以万物为刍狗。声(圣)人不仁，以百省(姓)[为刍]狗。天地[之]间，[其]犹橐籥輿(与)。虚而不淈(屈)，踵(动)而俞(愈)出。多闻数穷，不若守于中(盅)。

马王堆乙本如下所示：

> 天地不仁，以万物为刍狗。耶(圣)人不仁，[以]百姓为刍狗。天地之间，亓(其)猷(犹)橐籥輿(与)。虚而不淈(屈)，动而俞(愈)出。多闻数穷，不若守于中(盅)。

王弼本如下所示：

> 天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。天地

之间，其犹橐籥乎。虚而不屈，动而愈出。<u>多言数穷，不如守中。</u>

首先从形式上来作比较、对照，马王堆甲本的这一段，完全看不到“●”符，但可以看到多处表示句读之句号。要把这一段看作一篇完整的文章（一个篇章）显然是相当困难的。还必须注意这一事实，马王堆乙本这一段文章的前与后，应该分章的地方不仅没有句号，也没有“●”符。因此，通过以上对比，除确认郭店甲本末尾有着标志文章区间的“■”符以外，没有更多的成果。

接着从内容上对以上各例展开分析，笔者以为，很难说第五章上段、中段、下段有着密切关联。这是因为，上段以逆说之方式提出的政治思想是，“天地”对应“万物”的方法，与只能通行于人类社会的“仁”等狭隘的儒教伦理相背，“声（圣）人”对应“百省（姓）”的方法，也应该以“天地”为范本，超越“仁”等儒教伦理。在此，试将马王堆甲本这段文字释成白话：

<u>天地因为无情无慈悲，所以把万物看作是草做的玩具一样的东西。同样地圣人也因为无情无慈悲，所以把人民看作是草做的玩具一样的东西。</u>

中段描述了这样一种思想，被“天”与“地”包围着的巨大空间，正因为是非实有的、是虚无的，所以反而有生成的功能，这是关于“道”之本体论的富有启发性的描述。译成白话文即是：

<u>天与地之间，不正恰似一个风箱么。虽然虚无，却动无穷尽，愈动就愈不停地有万物生成出来。</u>

下段之思想说的是，较之摄取更多的知识来充实自己，还不如守“中（盅）”的好，因而这是劝人取“中（盅）”的处世之术。译成白话文即是：

摄取更多的知识来充实自己的人，必然走向窘迫。不如取守“中（盅）”的态度。这样看来，上段、中段、下段，各用不同的语汇组成不同的文章，在不同的场合叙述不同领域的思想内容。强而言之，考虑

到中段的（"虚"）与下段的（"中（盅）"）都在讲虚无之德，或许两者间多多少少有点关联。（正因为下段对中段的意思从某个方面作了限定，所以下段应该是在郭店《老子》甲本之后被附加上去的东西吧。）

然而，上段和中段以及下段间，只不过是用"天地"一个共通的词汇才好不容易联系起来，思想上彼此几乎没有任何的关联。所以，郭店甲本第五章，只具中段缺上段、下段的形态是十分正常的，可以说这才是《老子》本来的面貌。从郭店甲本到马王堆甲乙本成书为止的过程中，很可能上段与下段的文章是撰述出来、或从什么地方搜求出来，被插入中段前后的吧。

要指出的是，如调查《老子》第五章被引用的情况，战国、秦、西汉诸文献中，可以确认，第五章虽然不长，但全文引用却一处也没有。例如《淮南子》道应篇只引了下段，却未引中段、下段。还有，成书年代不明的《文子》，自然篇中借引了上段并予解说，道原篇中借引了下段并予解说，这样看来，第五章上段、中段、下段各自阐述的的确是相互不同的思想。

4 乙本第五十二章

郭店《老子》乙本第五十二章，只具中段、缺上段和下段。第五十二章的内容如下所示：

> 闭（其）门，赛（塞）亓（其）说（穴），终身不孟（孜）。启亓（其）说（穴），赛（济）亓（其）事，终身不来。■

马王堆《老子》甲本如下所示：

> ●天下有始，以为天下母。𣪘（既）得亓（其）母，以知亓（其）[子，𣪘（既）得亓（其）子]，复守亓（其）母，没身不殆。●塞亓（其）閲（穴），闭亓（其）门，终身（不菫（勤）。启亓（其）闷（穴），济亓（其）事，终身[不来。●见]小曰[明]，守柔曰强，用亓（其）光，复归亓（其）明，毋遗身央（殃），是胃（谓）袭常。

马王堆《老子》乙本如下所示：

> 天下有始，以为天下母。既得亓（其）母，以知亓（其）子，既

知亓(其)子,复守亓(其)母,没身不佁(殆)。●塞亓(其)𨸏(穴),闭亓(其)其门,冬(终)身不堇(勤)。闭亓(其)𨸏(穴),齐(济)亓(其)[事,冬(终)身]不来。见小曰明,守[柔曰]强,用[亓(其)光,复归亓(其)明,无]遗身央(殃),是胃(谓)[袭]常。

王弼本如下所示:

天下有始,以为天下母。既得其母,以知其子。既知其子,复守其母,没身不殆。塞其兑,闭其门,终身不勤。开其兑,济其事,终身不救。见小曰明,守柔曰强。用其光,复归其明,无遗身殃,是为习常。

先从形式上作相互比较和对照。马王堆甲本上段的开头与中段的开头都各有一个"●"符。中段末尾与下段开头的"[不来。●见]",虽然原本残缺不见,但从缺字数计算当为三至四字,所以该处原本存在"●"符的可能性相当高。要是这样,在西汉初期马王堆甲本那里,第五十二章"上中下段"是一完整篇章之意识就尚未产生,将第五十二章上段、中段、下段分成三节看待的马王堆甲本的设置,显示出它来自于不含上段下段只有中段的古本郭店《老子》乙本(或类似的文本)。再看马王堆乙本。中段开头与下段开头的"●"符消失了。因此可以说马王堆乙本较之甲本要更接近通行本。

还有,马王堆甲本上段使用了"没身"的词汇,到了中段虽然是同样的意思,但词汇变成了"终身"(二例)。马王堆甲本在语言使用上表现出的这种龃龉,也充分证明了马王堆甲本中"上中下段"尚未形成一个完整篇章之事实[10]。这一事实又反映了没有"没身",因而不存在龃龉,仅仅只有郭店乙本中段单独存在的现象是《老子》的本来面目。这是因为,以上所见马王堆甲本文本方面的形态,正反映出它与郭店乙本之间的关系。——在马王堆甲本那里,虽然上段带有"终身"词汇的文章被撰述或从什么地方被搜求出来,并被放到与中段前后相联的位置,但中段开头(及下段开头)被加上"●"符之事实,说明尚未到达"上中下段"被看作同一篇章的地步。

其次从内容上展开讨论。虽然无法把上段、中段、下段看作是密接相关的完整的篇章。这是因为,上段思想表明的是,把握住了"天下""万物"之"母"的"道",就知道了"子"一方的"万物"的形态,获得了"子"一方的"万物"的形态,就能进而守住"母"一方的"道",这样就一生都不会遇到危险。因此,这一段既重视把握"道",也重视"知""万物"。在此,试为马王堆甲本作白话译文:

●天下之万物有其始。可以称其为天下万物发生之母。把握住了"母"一方的"道",就知道了"子"一方的"万物"的形态,把握住了"子"一方的"万物"的形态,就能进而守住"母"一方的"道"之立场,这样就一生都不会遇到危险。

然而,中段思想劝说的是关于"无知"的哲学,人类如果"闷"上"赛(塞)"住其"门"、"说(穴)"等感觉、知觉器官[1],即抑"知"而生的话,那怕一生没有苦劳也能顺利过去,反之"启"其"说(穴)",利用"知"来"赛(济)""事"的话,则一生都回复不了本真的自我。在此,试为郭店乙本作白话译文:

如果闭上耳目口鼻之门,塞住知觉之通道,则一生都没有烦劳之事。但如果打开耳目口鼻之门,很有作为地去做许多事情,则一生都回复不了本真的自我。

下段思想反映的是,如果人能运用凭通常耳目就能获取的知慧之"光",能"复归"与生俱有的、可以把握"道"的、真实的认识——"明"的话,那么其自身就不会受到灾"央(殃)",下段探究的是"袭常"即参入恒常不变之"道"的方法。在此,试为马王堆甲本作白话译文:

[●]能看清微小之物者称为[明知],能连续保持柔弱者称为强韧。如果运用与生俱有的智慧之光,复归明知的话,身上的灾祸就会全部消除,此之谓参入恒常不变之道。

这样看来,上段、中段、下段,各用不同的词汇组成不同的文章,在不同的场合叙述不同领域的思想内容。尤其是要求"闷、赛(塞)"感觉、知觉的器官,劝人"无知"的中段的思想,对于"知""天下""万物"形态

之行为加以肯定的上段的思想，以及对将普通耳目所获取智慧之"光"加以运"用"表示认可的下段的思想，三者本来是无法调和的，这是无可争议的吧。

要指出的是，引用并解说第五十二章的《韩非子》喻老篇，只引用了下段的一部分"见小曰明"，未见上段和中段。《淮南子》道应篇虽然分别在三处引用解说了中段的"塞其兑，闭其门，终身不勤。"下段的"见小曰明"及"用其光，复归其明也"，但彼此之间并无任何的关联。以上资料或许也有助于证明上中下三段本是分开来的这一事实。

5　丙本第三十一章

郭店《老子》丙本第三十一章，有中段与下段，缺上段。其内容如下所示：

君子居则贵左，甬(用)兵则贵右。古(故)曰，兵者，[不祥之器也。不]㝵(得)已而甬(用)之，銛(恬)𦃞(淡)为上，弗𡙇(美)也。𡙇(美)之，是乐杀人。夫乐[杀人，不]以㝵(得)志于天下。古(故)吉事上左，丧事上右。是以卞(偏)牂(将)军居左，上牂(将)军居右，言以丧(礼)居之也。古(故)杀[人众]，则以忞(哀)悲位(莅)之，战𦛛(胜)，则以丧豊(礼)居之。■

马王堆《老子》甲本如下所示：

夫兵者，不祥之器[也]。物或恶之，故有欲者弗居。君子居则贵左，用兵则贵右。故兵者，非君子之器也。[兵者]，不祥之器也。不得已而用之，銛(袭)为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。是以吉事上左，丧事上右。是以偏将军居左，上将军居右，言以丧礼居之也。杀人众，以悲依(哀)立(莅)之。战胜，以丧礼处之。

马王堆乙本如下所示：

夫兵者，不祥之器也。物或亚(恶)[之，故有欲者弗居。君]子居则贵左，用兵则贵右。故兵者，非君子之器。兵者，不祥

[之]器也。不得已而用之，铦(恬)𢙸(淡)为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。是以吉事[上左，丧事上右]。是以偏将军居左，而上将军居右。言以丧礼居之也。杀[人众，以悲依(哀)]立(莅)[之。战]朕(胜)，而以丧礼处之。

王弼本如下所示：

夫佳兵者，不祥之器。物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者，不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡为上，胜而不美。而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。杀人之众，以哀悲泣之。战胜，以丧礼处之。

首先从形式上来看，马王堆甲本的这一段，完全不见“●”符，在句读处虽然加有几个句号，但要把它看作是一个大的完整的段落(一个篇章)相当困难。马王堆乙本的这一段，虽然在与本章相区分的前章末尾加有句号，但“●”符在该段前后一个都未找到。因此，通过以上对比，除确认郭店丙本末尾有着标志篇章区间的“■”符以外，没有更多的成果。

接下来从内容上展开分析，上段的思想，显然与中段、下段的思想有着密切关联。如果是这样，是否可以认为，上段的文章在郭店丙本以前已经写定，丙本中没有出现只不过是偶然现象呢。笔者不这样认为。这是因为，上中下段完整的马王堆甲本、乙本、王弼本，上段的“夫兵者，不祥之器也。”与中段的“兵者，不祥之器也。”都是重复的，可以推测至少其中有一方是后代追加上去的。那就有必要考虑，重复了的上段的“夫兵者，不祥之器也。”与中段“兵者，不祥之器也。”中，哪一方是后代追加上去的，从更早的郭店丙本中段中已见“兵者”，[不祥之器也]。”[12]来看，只能认为马王堆甲本、乙本、王弼本上段的“夫兵者，不祥之器也。”才是后代追加上去的。到马王堆甲本成

书为止的过程中，恐怕不仅“夫兵者，不祥之器[也]。”一句，“物或恶之，故有欲者弗居。”一句也是为配合前一句撰述出来的、或从什么地方搜求出来的吧。

要指出的是，如调查《老子》第三十一章被引用的情况，战国、秦、西汉诸文献中，可以确认是引用上段的一处也没有。《文子》中，微明篇有对中段“兵者，不祥之器也，非君子之实也。”之引用与解说，上仁篇中有对中段与下段之“兵者，不祥之器也。不得已而用之，胜而勿美。……以哀悲泣之，以丧礼居之。”零星之解说，但没有仅引用、解说上段的情况。由此看来，第三十一章上段确实是马王堆甲本以后被追加到古经文上去的，但可能由于前述的原因，这方面情况并未受到重视。

Ⅲ 缺乏中段各章之研究

6 甲本第六十三章

郭店《老子》甲本第六十三章虽具上段和下段，但缺中段。第六十三章的内容如下：

为亡(无)为，事亡(无)事，未(味)亡(无)未(味)。大少(小)之多惖(易)必多𪚦(难)。是以圣人猷(犹)𪚦(难)之，古(故)终亡(无)𪚦(难)。■

马王堆《老子》甲本如下所示：

●为无为，事无事，味无未(味)。大小多少，报怨以德。图难乎[亓(其)易也，为大乎亓(其)细也]。天下之难作于易，天下之大作于细。是以圣人冬(终)不为大，故能[成亓(其)大。夫轻若(诺)必寡信，多易]必多难。是[以圣人]猷(犹)难之，故终于无难。

马王堆乙本如下所示：

为无为，[事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难乎

亓(其)易也,为大]乎亓(其)细也。天下之[难作于]易,天下之大[作于细。是以耶(圣)人终不为大,故能成亓(其)大]。夫轻若(诺)[必寡]信,多易必多难。是以耶(圣)人[犹难]之,故[终于无难]。

王弼本如下所示:

为无为,事无事,味无味。大小多少,报怨以德。图难于其易,为大于其细。天下难事必作于易,天下大事必作于细。是以圣人终不为大,故能成其大。夫轻诺必寡信,多易必多难。是以圣人犹难之,故终无难矣。

首先从形式上对以上诸例加以分析。马王堆甲本除开头外,其余地方未见"●"符,句读处也有一些句号存在,但据此判断这段文章是完整的(一个篇章)还有困难。而马王堆乙本这段前后,因残缺过甚,无法得知确切的情况,但句号及"●"符好像都未加上去。因此,通过以上的分析,除确认郭店甲本末尾有着表示篇章区间的"■"符外,并无大的成果。

其次,作内容上的分析。上段与下段有着直接联系的郭店甲本,确实可以看作是密切相关的一段完整的文章,但是由上中下段组成的马王堆甲本、乙本、王弼本,因为在上段与下段间混入了中段,这种完整性被破坏了。——上段、下段的思想,即"为无为,事无事,味无未(味)。"之逆说式的辩证法的态度,与以儒家为代表的人间常识不同,是立足于"道"的行动与处世方式。从其论述看,对"大少(小)"所有的事态,如"多"以为"惖(易)"而看轻的话,必然会陷于许"多"困"難(难)"之中。所以,"圣人"会将事态朝"難(难)"的方向去考虑。正因为如此,只有"圣人"最后不会陷入困"難(难)"中。必须承认的是这些内容自始自终都是整合的有着逻辑一贯性。

然而,中段的思想说的是对于"怨"要用"德"去对应[13],"难"的事要从简"易"的萌芽阶段就考虑,"大"事要从"细"小之事做起。这是

因为,天下的"难"事都最初产源于"易"事,天下的"大"事都最初产源于"细"小之事。所以"圣人"最终不使事情成为"大"事,又正因为如此,"圣人"能成就"大"事。而轻率的承诺必然导致"寡信"。从这些论述看,中段的主张变成,尽管大事是由早期阶段简易的、细小的事情积累而成,但目标必定在于最终阶段那些既"难"又"大"的事业的完成。这一主张,明显是立足于战国末期儒家之代表荀子的"积微"的思想。所以上段与下段中包含的关于"惖(易)""𡐓(难)"的逆说式的辩证法思想在此消失了,中段取而代之的是关于"难""易"的人间常识论。就是说,上段与下段在展开"多惖(易)→多𡐓(难)""𡐓(难)之→亡(无)𡐓(难)"之图式的基础上,劝人要立足于"𡐓(难)之"的立场。相反,中段在展开"易→难""细→大"之图式的基础上,劝人要立足于"易、细"[⑭]的立场。兼容两者的马王堆甲本、乙本、王弼本,在思想内容上,因为上段、下段与中段方向正好相反,特别是中段与下段相互矛盾,所以导致了相当的混乱,这是谁都能看出来的吧。

基于上述的原因,郭店甲本第六十三章只具上段、下段,欠缺中段之形态就是理所当然的,不得不认为这才是《老子》的本来面貌。可能是在从郭店甲本到马王堆甲本、乙本之演变过程中,受当时(战国最晚期)儒家代表荀子有关"积微"思想之压倒性影响,中段的文章被撰述或被从什么地方搜求出来,然后勉强插入到了上段和下段之间吧[⑮]。

要指出的是,如调查《老子》第六十三章被引用的情况,战国、秦、西汉以后的诸文献中,仅引用上段之一部分的,有《文子》道原篇、贾谊《新书》退让篇、刘向《新序》杂事篇四,但这些都是超短文句的引用,没有太大参考价值。仅引中段的是《韩非子》喻老篇,其中有"天下之难事必作于易,天下之大事必作于细。""图难于其易也,为大于其细也,"同书难三篇有"图难者于其所易也,为大者于其所细也。"根据这些资料,可以确认的是,中段的文章有别于上段、下段,是后代才

撰述出来的，所以即使到了《韩非子》两篇的阶段，第六十三章经文的形态依然不是很安定。

7 甲本第三十章

郭店《老子》甲本第三十章虽具上段，但缺中段之一部分和下段。第三十章的内容如下：

> 以衍（道）差（佐）人宔（主）者，不谷（欲）以兵侣（强）于天下。善者果而已，不以取侣（强）。果而弗发（伐），果而弗乔（骄）。果而弗稐（矜）。是胃（谓）果而不侣（强）。丌（其）事好。

马王堆《老子》甲本如下所示：

> 以道佐主，不以兵强[于]天下，[亓（其）事好还。师之]所居，楚朸（棘）生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋驕（骄），果而勿矜，果而[勿伐]，果而毋得已居，是胃（谓）[果]而不强。物壮而老，是胃（谓）之不道。不道蚤（早）已。

马王堆乙本如下所示：

> 以道佐人主者，不以兵强天下，亓（其）[事好还。师之所居，楚]（棘）生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋骄，果而勿矜，果[而勿]伐，果而毋得已居，是胃（谓）果而[不]强。物壮而老，是胃（谓）不道。不道蚤（早）已。

王弼本如下所示：

> 以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还，师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。善有果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。物壮则老，是谓不道。不道早已。

首先从形式上对以上诸例加以分析。郭店甲本第三十章该文的末尾，意外地不像郭店《老子》其他各章章末常见的那样带有“■”符。取而代之的是，末尾“好”字下加有一“-”符。这个地方虽说显然文章已告终结，但其下文是如文物本《郭店楚简》【注释】[一七]所说的那样，仅存一“还”字呢，还是有更长的夺文呢，现已不明。在此，先将

“_”符看作与章末“■”符意义相同或者看作是其误抄，然后展开以下的考察。

马王堆甲本该处完全是未见“●”符，句读处虽有一些句号存在，但据此判断这段文章是大的完整的篇章还有困难。而马王堆乙本这段前后，虽在分章处及同一篇章内部有一些句号，但“●”符却一个也没有。因此，以上的分析并未能提供什么实质性的结果。

其次，就内容展开分析。中段缺一部分的郭店甲本，对“人宔(主)”及辅“差(佐)”者用“兵”即军事力量的行使并未加以否定。如同下文中对“善”战者所作描述那样，倒不如说对战争中的“果”敢、“果”断作了肯定。否定的只不过是对“天下”举“兵”时所取“强”之态度，即对“发(伐)”、对“乔(骄)”、对“矜(矜)”表示了否定。但是，马王堆甲本、乙本中，中段的一部分是“[师之]所居，楚朸(棘)生之。”据此给人以全面否定军事力量之行使的印象。同样场所王弼本作“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”因为后者更强化了对军事力量行使之否定，所以勿庸置疑处在马王堆甲本、乙本的延长线上，是汉代以后追加上去的内容。这种强烈否定军事力行使的思想，与郭店甲本上段及中段后半部分的思想十分的不谐调，说它并非《老子》本来面目也无妨。——“[师之]所居，楚朸(棘)生之。”一文，恐怕也是郭店甲本向马王堆甲本、乙本演变过程中，被撰述或被从什么地方搜求出来，作为中段之一部分插入进去的吧。《吕氏春秋》应同篇中有“师之所处，必生棘楚。”但《吕氏春秋》这段与《老子》并无任何的关系，也未包含“大军之后，必有凶年。”一句。此外，在《汉书》严助传中，“淮南王安上书云”中有相关内容：

此老子所谓师之所处，荆棘生之者也。……臣闻军旅之后，必有凶年。

其后半部分“军旅之后，必有凶年。”不清楚是否引自《老子》，即便是引自《老子》，也可看出西汉武帝时期《老子》的经文同王弼本之间还是有着若干距离的[16]。

再看马王堆甲本、乙本、王弼本的下段有郭店甲本所缺的"物壮而老，是胃(谓)之不道。不道蚤(早)已。"缺了这句话的郭店甲本是《老子》第三十章的原貌呢，还是有这句话的马王堆甲本以下各本是《老子》第三十章的原貌呢？这句话其实在《老子》第五十五章也有重复。郭店《老子》甲本是这样写的：

(含)惪(德)之厚者，比于赤子。蟲(虺)蠆虫它(蛇)弗蠚(螫)，攫鸟猷(猛)兽弗扣，骨溺(弱)菫(筋)柔(柔)天(而)捉固。未智(知)牝戊(牡)之合豖(朘)惹(怒)，精之至也。终日唇(呼)天(而)不憂(嗄)，和之至也。和曰県(常)，智(知)和曰明。賹(益)生曰羕(妖)，心事(使)熨(气)曰彊(强)。勿(物)壓(壮)则老，是胃(谓)不道。■

马王堆《老子》甲本作：

[含德]之厚[者]，比于赤子。逢[蜂]楋(虿)蝦(虺)地(蛇)弗螫，攫鸟猛兽弗搏，骨弱筋柔而握固。未知牝牡[之会]而朘(怒)，精[之]至也。终日号而不发(嗄)，和之至也。和曰常，知和曰明。益生曰祥，心使气曰强。[物壮]即老，胃(谓)之不道。不[道]蚤(早)[已]。

马王堆乙本作：

含德之厚者，比于赤子。蠭(蜂)癘(虿)虫(虺)蛇弗赫(螫)，據鸟孟(猛)兽弗捕(搏)，骨筋弱柔而握固。未知牝牡之会而朘怒，精之至也。冬(终)日号而不嚘，和[之至也。和曰]常，知和曰明。益生[曰]祥(妖)，心使气曰强。物[壮]则老，胃(谓)之不道。不道蚤(早)[已]。

王弼本作：

含德之厚者，比于赤子。蜂虺蛇不螫，猛兽不據，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也。终日号而不嗄，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥，心使气曰

强。物壮则老，谓之不道。不道早已。

由此可知，除了“不[道]蚤(早)[已]”，“勿(物)壓(壮)则老，是胃
(谓)不道。”一句，郭店甲本、马王堆甲本、乙本、王弼本都包含在内。
说来第五十五章整个一章讲的都是“养生”思想，所以其末尾加入以
“养生”思想为内容的“勿(物)壓(壮)则老，是胃(谓)不道”。之格言
作结论，一点没有不谐调感，与前后文十分吻合。但第三十章上段、
中段因为说的是军事思想或政治思想，在其下段加上这句话，就显得
有若干不谐调感产生，警句、格言消失了其具体性，有变成抽象的不
明确之物的危险。如果是这样的话，第五十五章末尾有“勿(物)壓
(壮)则老，是胃(谓)不道。”第三十章下段没有“物壮而老，是胃(谓)
之不道。不道蚤(早)已。”两章之间没有重复之形态，才是《老子》的
本来面目，第三十章下段被重复的句子被追加的时间，也当在从郭店
甲本向马王堆甲本、乙本演变的过程之中吧。

Ⅳ　缺乏下段各章之研究

8　甲本第十五章

郭店《老子》甲本第十五章，虽具上段和中段，但缺下段。第十五
章的内容如下：

长古之善为士者，必非(微)溺(妙)玄造，深不可志(识)。是
以为之颂，夜(豫)唐(乎)奴(如)冬涉川，猷(犹)唐(乎)丌(其)
奴(如)愄(畏)四叟(邻)，敢(俨)唐(乎)丌(其)奴(如)客，觀
(涣)唐(乎)丌(其)奴(如)懌(释)，屯唐(乎)丌(其)奴(如)朴，坉
唐(乎)丌(其)奴(如)浊。■竺(孰)能浊以束(静)者，牆(将)
舍(徐)清。竺(孰)能庀以迬(逗)者，牆(将)舍(徐)生。保此
衍(道)者，不谷(欲)尚(常)呈(盈)。

马王堆《老子》甲本如下所示：

[古之善为道者，微眇(妙)玄达]，深不可志(识)。夫唯不可

志(识),故强为之容。曰,与呵(乎)其若冬[涉水,冘呵(乎)亓(其)若]畏四[咢(邻),严(俨)]呵(乎)其若客,涣呵(乎)其若淩(凌)泽(释),□(敦)呵(乎)其若楃(朴),湷[呵(乎)亓(其)若浊,湛呵(乎)亓(其)]若浴(谷)。浊而情(静)之余(徐)清,女(安)以动之余(徐)生。葆(保)此道,不欲盈。夫唯不欲[盈,是以能褩(敝)而不]成。

马王堆乙本如下所示:

古之善为道者,微眇(妙)玄达,深不可志(识)。夫唯不可志(识),故强为之容。曰,与呵(乎)亓其若冬涉水,猷(犹)呵(乎)亓(其)若畏四咢(邻),严(俨)呵(乎)亓(其)若客,涣呵(乎)亓(其)若淩(凌)泽(释),沌(敦)呵(乎)亓其若朴,湷呵(乎)亓(其)若浊,湛呵(乎)亓(其)若浴(谷)。浊而静之徐清,女(安)以重(动)之徐生。葆(保)此道[者,不]欲盈。是以能褩(敝)而不成。

王弼本如下所示:

古之善为士者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容。豫焉若冬涉川,犹兮若畏四邻,俨兮其若客,涣兮若水之将释,敦兮其若朴,旷兮其若谷,混兮其若浊。孰能浊以静之徐清,孰能安以久动之徐生。保此道者,不欲盈。夫唯不盈,故能蔽不新成。

首先从形式上对上述例文展开分析。郭店甲本第十五章这段文字,在文章当中明显不该分节的地方加上了"■"符,相反,在显然应该分章的末尾,却不像郭店《老子》其他各章章末常常出现的那样加上"■"符[17]。马王堆甲本这一段完全没有"●"符,句读处虽然有一些句号,但由此把这段文章看作一个完整篇章是有困难的。而马王堆乙本这段前后,在分章处及其他的场所既无句号也无"●"符。因此,以上的分析并未能提供什么实质性的结果。

其次从内容上展开讨论。郭店甲本虽缺下段,只有上段与中段,

但无疑已构成具有内在紧密关联的一个完整的篇章。在上段、中段
的后面加上下段的马王堆甲本、乙本、王弼本，却因为下段有着新的
思想内容，而破坏了内在的完整感。——郭店甲本上段、中段先说
“长古之善为士者，”“必非(微)溺(妙)玄造，深不可志(识)，”然后说
假如为之描述姿容、形态，则有“夜(豫)唇(乎)奴(如)冬涉川”等连
续出现的六条文句[18]。在姿容、形态之特征后面，是下面这段话：

竺(敦)能浊以朿(静)者，牆(将)舍(徐)清。竺(敦)能庀以迬(逗)者，牆(将)舍(徐)生。

就是说“长古之善为士者”，从世俗常识的眼光看，得到的是负面
的价值评价即“浊以朿(静)者”“庀以迬(逗)者。”正因为如此，反而
由于

(将)舍(徐)清。……　　(将)舍(徐)生。

从真实的绝对的“此衍(道)”之立场得到正面的价值评价即
“清”“生”之结果。所以，“保此衍(道)者”不取人世间的一般认可的
正面价值即“堂(常)呈(盈)”之姿态、形容。以上是郭店甲本上段、
中段的内容。可以确认这些内容在上段与中段的范围之内，贯穿了
《老子》特有的逆说式的辩证法逻辑，是有着内在一贯性的完整的篇
章。

然而，马王堆甲本、乙本、王弼本下段说的是：

正因为不期待充实，所以即便失败了也能照样活下去，不再有新
的成功也活得下去。那怕是真实的绝对的“葆(保)此道者”，也无法
根据逆说式的辩证法的逻辑，从“不欲盈”的负面的价值转向正面的
价值，最终只能终结于“[能褩(敝)而不]成”之负面的价值。包含下
段的马王堆甲本、乙本、王弼本的思想内容，因为在方向上上段、中段
与下段正好相反，结果招致相当大的混乱。正因为如此，郭店甲本第
十五章仅具上段、中段缺乏下段的形态就只能看作是《老子》的本来
面目。很可能在郭店甲本向马王堆甲本、乙本演变的过程中，下段被
撰述或被从什么地方搜求出来，然后勉强插入到了上段和中段之后

吧[19]。

要指出的是,如调查《老子》第十五章被引用的情况,《淮南子》道应篇中,有"故老子曰","服此道者不欲盈。夫唯不盈,是以能弊而不新成。"所以,好像到西汉武帝时期初年时,马王堆甲本、乙本下段已经作为经文固定下来了。此外,《文子》九守篇也有"服此道者不欲盈。夫唯不盈,是以弊不新成。"

9　甲本第十六章

郭店《老子》甲本第十六章虽具上段,但缺下段。第十六章的内容如下:

> 至虚亘<亟(极)>也,兽(守)中(盅)箸(笃)也,万勿(物)方(旁)乍(作),居以须遉(复)也。天道员(䢵)员(䢵),各遉(复)亓(其)菫(根)。■

马王堆《老子》甲本如下所示:

> 至(致)虚极也,守情(静)表(笃)也,万物旁(并)作,吾以观其复也。天(夫)物云(䢵)云(䢵),各复归于其[根。曰情(静)],情(静)是胃(谓)复命。复命,常也。知常,明也。不知常,市(妄)。市(妄)作兇(凶)。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道。[道乃久],沕(没)身不怠(殆)。

马王堆乙本如下所示:

> 至(致)虚极也,守情(静)督也,万物旁(并)作,吾以观亓(其)复也。天(夫)物秐(䢵)秐(䢵),各复归于亓(其)根。曰静,静是胃(谓)复命。复命,常也。知常,明也。不知常,芒(妄)。芒(妄)作凶。知常容,容乃公,公乃王,[王乃]天,天乃道。道乃[久],没身不怠。

王弼本如下所示:

> 致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。复命曰常,知常曰明,不知常,妄作凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道。道乃久,没身不

殆。

首先从形式上对以上例文展开讨论。马王堆甲本该处，既没有"●"符，也没有表示句读的句号。马王堆乙本这段前后，同样既没有"●"符，也没有表示句读的句号。因此，根据以上分析除可以确认郭店甲本末尾存有表示篇章区间的"■"符外，没有其他实质性的成果。

其次从内容上展开讨论。仅有上段的郭店甲本说的是，主人公(在此假定为"吾")如果能彻底保持"虚""中(盅)"之态度，就能到达这样一个理想世界，即"万勿(物)"回复到本来之状态，在一个广大的范围内既兴起，又"各"自"䢟(复)"归到"根"源之"道"。主体的"吾"如能置身于"无为"["虚"、"中(盅)"与之相当]之立场，就会引出客体"万物"回复"自然"["方(旁)乍(作)"、"䢟(复)堇(根)"与之相当]的结果，可以说这就是《老子》中常常登场的"无为"——"自然"思想中的一种【20】。

马王堆甲本、乙本、王弼本中包含的下段的思想，虽说未必明了，但也与上段相同，以"无为"—"自然"及"复归"的思想为中心。就是说，因主人公"吾"取"[情(静)]"[马王堆甲本、乙本的"虚""情(静)"与之相当]的态度，"万物"得以采取"复命"之行动(马王堆甲本、乙本的"各复归于其[根]"与之相当)，"吾"有必要"明"知(马王堆甲本、乙本的"吾以观其复也"与之相当)由"道"支持着的"万物"的恒"常"不变性。如果"吾""明"知"万物""复命"之恒"常"不变性，那就有可能渐次按"明→容→公→王→天→道"的顺序步步升级，最终甚至可以把握"道"，其结果是，"吾""身"得以长"久"，甚至实现"沕(没)身不殆"之"养生"思想上的理想。

如果上段和下段的思想内容确如上述，那或许可以认为两者的关联是比较密切的。但是，如果认为《老子》本来就具备上段和下段，两者一开始就是相互关联的，按这一设想去思考问题的话，我们立即就会遇到许多问题。在此，选取其中两个问题加以讨论。

第一，马王堆甲本、乙本、王弼本下段"[曰情(静)]，情(静)是胃

(谓)复命。”中的“[情(静)]”,得自于前文的“天(夫)物云(賏)云(賏),各复归于其[根]。”而在上段中,“天(夫)物云(賏)云(賏),各复归于[根]。”成为“至(致)虚极也,守情(静)表(笃)也。”即“虚”“情(静)”的结果,这样的话,下段的“[情(静)]”,与上段的“虚”“情(静)”就不在同一层次,而处于更高的阶段。然而,在上段与下段间设定这种立体的二重的层次,将第十六章整体的思想内容过于复杂化,完全是太不合理了。两者本来当在同一层次,重复的是几乎相同的内容,将下段文章看作是被撰述或被从什么地方搜求出来的,到西汉初期为止的时期内被插入进去的想法,才更自然更合理吧。

第二,上段所提出的目标是“万物旁(并)作,……。天(夫)物云(賏)云(賏),各复归于其[根]。”而下段的目标则是,“[道乃久],沕(没)身不怠(殆)。”显然两者的目标互相差异存在龃龉。前者指的是相当大范围的兴起即包括“百姓”在内的“万勿(物)”等所有存在的、全人类的“复归”,后者则强调的是通过把握“道”来实现的、以个人为主的“沕(没)身不怠(殆)”之“养生”。这种情况依然可以作如下解释,即同一篇章中,并非一开始就存在差异和龃龉,“无为”—“自然”思想的目标,在战国末期的原本的《老子》即郭店甲本中指的只是“万物”的“复归”,到了西汉初期,与新时代、新社会的要求相应,马王堆甲本、乙本不得不强调个人的“养生”,出于这一需要,下段的文章才被撰述或被从什么地方搜求出来,这样的想法是不是更自然更合理呢?不过,与马王堆甲本、乙本、王弼本下段中所包含的“复命,常也。知常,明也。”二句所类似的话,在整章都讲“养生”思想的第五十五章中也能看到(本文Ⅲ之7“甲本第三十章”中有引)。那个地方郭店甲本作“和曰県(常),智(知)和曰明。”马王堆甲本作“和曰常,知和曰明。”马王堆乙本作“[和曰]常,知和曰明。”王弼本作“知和曰常,知常曰明。”因此不能说郭店甲本中没有“养生”思想。但笔者想强调的是较之战国末期,西汉初期要重视个人“养生”之事实。

要指出的是,如调查《老子》第十六章的引用情况,《淮南子》道应

篇引用并解说了"致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复也。"《文子》道原篇也引用并解说了"至虚极也,守静笃也,万物并作,吾以观其复。"这引用的都是上段,找不到下段之引用。

10 甲本第五十五章

郭店《老子》甲本第五十五章虽具上段、中段和下段,但缺最下一段。郭店甲本、马王堆甲本、乙本、王弼本的内容,在本文Ⅲ之7"甲本第三十章"中已有引述,故不再全文重复。如仅引下段及最下段,郭店《老子》甲本如下所示:

勿(物)壓(壮)则老,是胃(谓)不道。■

马王堆《老子》甲本如下所示:

[物壮]即老,胃(谓)之不道。不[道]蚤(早)[已]。

马王堆乙本如下所示:

物[壮]则老,胃(谓)不道。不道蚤(早)[已]。

王弼本如下所示:

物壮则老,谓之不道。不道早已。

首先从形式上对以上文例展开讨论。马王堆甲本第五十五章,完全未见"●"符,句读处也有一些句号存在,但据此判断这段文章是完整的篇章还有困难。而马王堆乙本第五十五章,句读处虽有一二句号存在,但"●"符也不存在。因此,通过以上的分析,除确认郭店甲本末尾有着表示篇章区间的"■"符外,并无大的成果。

其次从内容上展开讨论。说马王堆甲本、乙本、王弼本最下段的"不[道]蚤(早)[已]"与其上文有密切关联恐也无妨。那么,这种形态是否就是《老子》的本来面目呢,究竟是还是不是笔者以为很难断言。故推测,同到目前为止所讨论的其他各章一样,如郭店甲本没有最下一段,以及其末尾有"■"符之现象,那么郭店甲本才反映着《老子》的本来面目。

11 乙本第四十八章

郭店《老子》乙本第四十八章,虽具上段,但缺下段。第四十八章

的内容如下：

学者日益，为道者日损。损之或损，以至亡(无)为也。亡(无)为而亡(无)不为。

马王堆《老子》甲本如下所示：

为[学者日益，闻道者日云(损)。云(损)之有(又)云(损)，以至于无为。无为而无不为。将欲]取天下也，恒[无事。及亓(其)有事也，不足以取天下]。

马王堆乙本如下所示：

为学者日益，闻道者日云(损)。云(损)之有(又)云(损)，以至于无[为。无为而无不为。将欲]取天下也，恒无事。及亓(其)有事也，[不]足以取天[下矣]。

王弼本如下所示：

为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无学而无不为。取天下，常以无事。及其有事，不足以取天下。

首先从形式上对以上文例展开讨论。郭店乙本第四十八章这段的末尾，未见郭店《老子》其他篇章章末常见的"■"符，是个例外。取而代之的是，末尾"为"字下有一"－"符。笔者以为"—"符的意义与章末"■"符相同或者说就是"■"符的误抄。

马王堆甲本该处因残缺过甚，完全不清楚"●"符以及表示句读的句号是否存在。而马王堆乙本该段前后，好像"●"符以及表示句读的句号都未见到。因此，通过以上的分析，除确认郭店乙本末尾有着表示篇章区间的"—"符外，并无大的成果。

其次从内容上展开讨论。仅有上段的郭店乙本思想可表述如下：

为学者每天都从外界不停地获得知识，而为道者每天都从内心把杂物除去。不停地去除杂物，最终就达到了没有一切人为的无为境地。如能达到无为的境地就没有做不到的事了。

马王堆甲本、乙本、王弼本所见下段的思想可表述如下：

想要获得天下，就得常常无为。如果是有为的，就得不到天下。将后者的"取天下"，看作是上段"无不为"之事例，这种解释是成立的，所以把上段和下段看作有密切关系也无妨。如果这样的话，是不是可以说下段的郭店乙本以前就已出现，郭店乙本中不见下段只是偶然现象而已呢？笔者以为不可以。这是因为，郭店乙本、马王堆甲本、乙本、王弼本的上段，虽然都使用"亡(无)为"之用语，但到了马王堆甲本、乙本、王弼本之下段，尽管意义相同，用语却变成了"[无事]。"到马王堆甲本、乙本以后出现的言语表达上的这些龃龉，正好为我们提供了见证《老子》经文编成史的最好资料。即第四十八章上段和下段两者，本来是分别写成的，只是到了某一时期(即到西汉初期为止)才发生关联，构成为同一个篇章。因此只能认为不包含"[无事]"的，没有龃龉的，郭店乙本上段的单独存在才是《老子》的本来面目。此外，说到与下段"取天下"有关的言语表达，马王堆《老子》甲本第二十九章中有：

将欲取天下而为之，吾见其弗[得已。夫天下，神]器也，非可为者也。为者败之，执者失之。(乙本也大致相同)

郭店《老子》甲本第五十七章中有：

以正之(治)邦，以敧(奇)甬(用)兵，以亡(无)事取天下。

马王堆《老子》甲本第五十七章中有：

●以正之邦，以畸用兵，以无事取天下。(乙本也大致相同)

因此，郭店《老子》仅甲本第五十七章中可见"亡(无)事"一词，而马王堆《老子》甲本、乙本中，第二十九章中有"无为"，第四十八章、第五十七章中有"无事"，两种用法是混同的。

要指出的是，如调查《老子》第四十八章的引用情况，战国、秦、前汉诸文献中，全文引用的一处也没有，《庄子》知北游篇"黄帝曰"中有冠以"故曰"的引用：

为道者日损。损之又损之，以至于无为。无为而无不为也。

从其仅引上段，未一同引用下段的情况推测，它引用的就是郭店

乙本第四十八章或者同类的原本《老子》吧。此外,《文子》自然篇中有冠以“老子曰”的引用:

古之善为君者法江海,江海无为以成其大,窊下以成其广,故能长久。为天下溪谷,其德乃足。无为故能取百川,不求故能得,不行故能至。是以取天下而无事。

这里有“取天下而无事,”故其引用的当是上段、下段完整的《老子》第四十八章的下段。

12 乙本第二十章

郭店《老子》乙本第二十章虽具上段,但缺下段。第二十章的内容如下:

𢇍(绝)学亡(无)𢝊(忧)。售(唯)与可(诃),相去几可(何)。𣞤(美)与亚(恶),相去可(何)若。人之所𥝌(畏),亦不可以不𥝌(畏)。

马王堆《老子》甲本如下所示:

[绝学无忧]。唯与诃,其相去几何。美与恶,其相去何若。人之所[畏],亦不[可以不畏。望(恍)呵(乎)亓(其)未央才(哉)]。众人𦤎(熙)𦤎(熙),若乡(飨)于大牢,而春登台。我泊(怕)焉未佻,若[婴儿未咳],累(傫)呵(乎)如[无所归。众人]皆有余,我独遗(匮)。我禺(愚)人之心也,惷(沌)惷(沌)呵(乎)。𩔼(俗)[人昭昭,我独若]閵(昏)呵(乎)。𩔼(俗)人蔡(察)蔡(察),我独闵(悶)閩(悶)呵(乎)。忽呵(乎)其若[海],望(恍)呵(乎)其若无所止。[众人皆有以,我独閺(顽)]以悝(俚)。吾欲独异与人,而贵食母。

马王堆乙本如下所示:

绝学无忧。唯与呵,亓(其)相去几何。美与亚(恶),亓(其)相去何若。人之所畏,亦不可以不畏人。望(恍)呵(乎)亓(其)未央才(哉)。众人𦤎(熙)𦤎(熙),若乡(飨)于大牢,而春登台。我博(怕)焉未垗(兆),若婴儿未孩,累(傫)呵(乎)佁

(似)无所归。众人皆又(有)余(馀),[我独遗(匮)]。我愚人之心也,惷(沌)惷(沌)呵(乎)。鬻(俗)人昭昭,我独若閩(昏)呵。鬻(俗)人察察,我独闽(紊)闽(紊)呵(乎)。㤟(忽)呵(乎)亓(其)若海,沕(恍)呵(乎)亓(其)若无所止。众人皆有以,我独閺(顽)以鄙。吾欲独异于人,而贵食母。

王弼本如下所示:

绝学无忧。唯之与阿,相去几何。善之与恶,相去若何。人之所畏,不可不畏。荒兮其未央哉。众人熙熙,如享太牢。如春登台。我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩,儽儽兮若无所归。众人皆有余,而我独若遗。我愚人之心也哉,沌沌兮。俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷。澹兮其若海,飂兮若无止。众人皆有以,而我独顽似鄙。我独异于人,而贵食母。

首先从形式上展开讨论。郭店乙本第二十章该处末尾,未见郭店《老子》其他章末多见的"■"符,是个例外。取而代之的是,末尾"畏(畏)"字下有一"-"符。笔者以为,该处显然是文章终结处,故"-"符的意义与章末"■"符相同或者说就是"■"符的误抄。

然而如果仔细考察由"-"符分割开来的郭店乙本的前后二章,即深入考察第二十章上段与第十三章接续处的变迁史,就会发现郭店《老子》经文与马王堆《老子》经文继承关系上一个重要的事实。在此先引用郭店乙本第十三章全文。

人㝉(宠)辱若缨(撄),贵大患若身。可(何)胃(谓)㝉(宠)辱。㝉(宠)为下也,㝵(得)之若缨(撄)。遊(失)之若缨(撄)。是胃(谓)㝉(宠)辱[若]缨(撄)。[可(何)胃(谓)贵大患]若身。虐(吾)所以又(有)大患者,为虐(吾)又(有)身。返(及)虐(吾)亡(无)身,或可(何)[患。故贵为身于]为天下,若可以厇(托)天下矣。炁(爱)以身为天下,若可以迲(寄)天下矣。■

对两章接续处必须深加注意的问题是,第二十章上段末尾或者

说第十三章开头那个“人”字，在以后《老子》诸本中是如何被处理的。现引用“-”符前后的内容。

人之所𢼸(畏)，亦不可以不𢼸(畏)。一人𡨚(宠)辱若缨(撄)，贵大患若身。

中间那个“人”字正是核心中的核心。

如前文所述，认为郭店乙本第二十章到“亦不可以不𢼸(畏)”就已经终结的理由是，通过“图版”可以确认，“𢼸(畏)”字下面，“人”字上面显然有“-”符存在。[21]而且，从语法来看，“不𢼸(畏)”的宾语正是上文已经出现的“人之所𢼸(畏)，”如将下面的“人”作为“不𢼸(畏)”的宾语则文意不通，所以，把“人”看作第十三章“𡨚(宠)辱若缨(撄)”的主语是适当的。

然而，到了马王堆乙本，第二十章上段末尾作“人之所畏，亦不可以不畏人。”“人”字成了“不畏”的宾语[22]。这个“人”字究竟是从哪里搬到这儿来的呢。——最合理的推测就是从郭店乙本第十三章开头处移过来的[23]。如果真是这样，那笔者怀疑马王堆乙本直接目睹了郭店乙本或者说与之同类的《老子》古本，并是否更动了“人”这一处经文的位置呢。按马王堆乙本第二十章上段末尾“人之所畏，亦不可以不畏人。”的处置，“人”成为“不畏”的宾语，从语法上看怎么都说不通。正因为这一原因，以王弼本为首的各通行本，都还是作“人之所畏，不可不畏。”《淮南子》道应篇的引用作“故老子曰，人之所畏，不可不畏也。”《文子》上仁篇的引用也作“故曰，人之所畏，不可不畏也。”把“人”字削除了。

那么，郭店乙本第十三章开头的“人”字，后来到哪儿去了呢？这个“人”字，马王堆甲本、乙本第十三章以及王弼本第十三章都未出现，好像从《老子》文本历史中消失了，这也正是马王堆乙本勉强地将“人”字移到第二十章上段末尾的起因吧。不过，被视为《老子》最古注释的想尔注，关于第十三章“贵大患若身”部分有这样的注释：

若者，谓彼人也，必违道求荣，患归若身矣。[24]。

根据这一解释可知，想尔注或许知道郭店乙本这类开头有“人”字文本之存在。

撇开上述“-”符的问题不谈，再从形式上对郭店《老子》乙本第二十章的上段与马王堆甲本展开比较。马王堆甲本第二十章完全未见“●”符，句读处虽也有一二句号存在，但据此判断这段文章是完整的篇章还有困难。而马王堆乙本第二十章，句读处的句号与“●”符都不存在。因此，这方面的分析，并未能提供实质性的成果。

接着从内容上展开分析。很难将上段与下段看作有着密切的关系。这是因为，仅有上段的郭店乙本说的是：

舍弃“学”而无“㥑（忧）”。通过“学”而被教诲的，“售(唯)”之应诺与“可(诃)”之怒吼，两者间究竟有多少区别呢。“美”与“亚(恶)”之间究竟存在多少差别呢。但是别人所“𥜽(畏)”惧的，我也不可不“𥜽(畏)”惧。

这里至少表明了一个态度，即关于“所𥜽(畏)”，“我”必须和他“人”同一步调。与此相对，马王堆甲本、乙本、王弼本下段的思想，是将“众人”或说“𩔗(俗)人”同“我独”进行了五次对比，极端强调了两者在为人之方式上本质的差异。这样看来，在内容上不存在矛盾的郭店乙本第二十章，没有下段只有上段的形态是正常的，这才是《老子》本来的面目。下段的文章恐怕是郭店乙本向马王堆甲本、乙本演变过程中，被撰述或被从什么地方搜求出来，追加到上段后面的吧。

要指出的是，如调查《老子》第二十章的引用情况，战国、秦、前汉时代各种文献中，对其全文引用的一处也没有。仅引上段之一部分的有《文子》道原篇和《淮南子》道应篇及《文子》上仁篇（上文已引），完全没有下段的引用。

Ⅴ　结　　论

在前文中，笔者探讨了郭店《老子》三种文本各章中“上中下段”只出现一部分的“上中下段”问题。郭店《老子》三种文本中合计有十

二章出现这类问题，笔者从形式和内容两个方面将其同马王堆《老子》甲本、乙本及王弼本《老子》对应场所进行了比较和分析。其结果是判明了以下事实。即《老子》诸章“上中下段”并不完全具备的郭店《老子》三本最接近原本《老子》，它体现着内部不怎么存在矛盾与龃龉的历史上几乎最早问世的古本《老子》的本来面目，但同时因为其文本尚处形成阶段，故文本的形态还很不安定。马王堆《老子》甲本、乙本、王弼本作为完整的本子，反映的是到西汉初期为止或者在那之后，通过新的撰述或者加人新搜求的内容而形成的《老子》，因而其中虽然有内部的矛盾和龃龉，作为文本却是时代越晚越一步步趋向安定。

这一事实，通过形式上的比较即可获得证明的是，Ⅱ的1、2、4，Ⅳ的12，通过内容上的比较可获证明的是，Ⅱ的1、2、3、4、5，Ⅲ的6、7，Ⅳ的8、9、11、12。不论形式还是内容都难证明的资料只有Ⅳ的10一处。

换一个角度来讨论这一问题。假定现在有二种文本，它们有着相同的文章表达方式和相同的思想内容。——一种文本（假设其为A本）的语言表达稚拙、素朴，短文居多，全文中不见重复，思想大致是具象的，内部不含异质的成分，不仅存在逻辑上的整合性而且首尾一致，内容比较简单。另一文本（假设其为B本）的语言表达洗练、雕琢，时有长文出现，全文中有若干重复，思想比较抽象，内部包含有异质的成分，逻辑上有龃龉和矛盾，内容较为复杂，涉及面广。那么，A本和B本，究竟哪个先出哪个后出，究竟是谁影响谁呢。

关于这个问题的解答，可以想像出三个答案。第一，A本先出，是施加影响的文本，B本后出，是受到影响的文本。第二，A本后出，是受到影响的文本，B本先出，是施加影响的文本。第三，A本和B本相互谁也没有影响谁，同一时代并行存在着好几个不同的文本。历史上曾经有过的文本的实际情况，不用说一定更复杂更微妙，三种文本可以想像的相互关系也可能更多。但是即便制定了更复杂更微

妙的实验假说，如果对于讨论的进展没有帮助，无法得出结论的话就没有意义，笔者认为，上述三种假说已经是必要和充分的，而且也是最为现实的。

那么，郭店《老子》三个本子和马王堆《老子》甲本、乙本以及王弼本，孰先孰后，谁影响谁呢，笔者在此提出，第一种设想，即郭店《老子》三个本子先出，是施加影响的本子，马王堆《老子》甲本、乙本及王弼本后出，是接受影响的文本，是正确的答案。话虽这么说，但第二种设想与第三种设想就果真不能成立么？

第二种设想，即郭店《老子》三个本子后出，马王堆《老子》甲本、乙本及王弼本先出现，是施加影响的文本，是目前以中国为首，在世界学界最为流行的学说。这一设想作为问题，其意义不用说仅在成书年代的讨论方面，而完全不在抄写年代的讨论方面。根据这一设想，马王堆甲本、乙本及王弼本等《老子》，至少其原型，从春秋末期到战国中期的时间内作为"五千言"已经先行成立，在其影响下，郭店《老子》三个本子才告成书或者说被抄写。但这显然是无法成立的。这方面的根据甚多，不胜枚举，在此仅举两点。

第一，马王堆甲本、乙本及王弼本《老子》，如上文Ⅲ之6"甲本第六十三章"所指出的那样，受到了战国最晚期荀子的"积微"思想的压倒性影响，如果超越本文所讨论的十二章范围加以搜求的话，会发现不仅有来自荀子的各种思想的影响，甚至有批判荀子各种思想的地方。除了本文所指出的事实，关于马王堆甲本、乙本及王弼本《老子》中也有荀子各种思想的影响，甚至有批判荀子各种思想的地方，笔者曾在其他的论著中也指出过。参见拙著《老庄思想》改订版(前引)之10"'仁孝'の否定(3)——'性'における'天'と'人'"及其注(10)，同书之13"'自然'ということはの出现"之注(4)，拙著《<庄子>——"道"的思想及其演变》(前引)之第Ⅲ部、第九章、第3节"'仁孝'的职权恢复"及其注释【43】，同书第十二章、第2节、第1项"'自然'出现的状况和性质"之注释【42】。【25】这样看来，我们只能说，郭店《老

子》三个本子,是在荀子各种思想已在相当广范围产生强烈影响的战国末期以后才出现的【26】,而不是根据"五千言"的《老子》成书或抄写的。但是将郭店楚简的下葬年代设定在战国中期的一般看法,却显然与笔者的设想不能相容。

第二,如上文Ⅳ之12"乙本第二十章"所指出的那样,作为显示郭店《老子》与马王堆《老子》有着直接关系的明证,马王堆乙本(马王堆甲本因残缺过甚而无法断定,但恐怕与马王堆乙本一样。请参考本文注【22】。)是在郭店乙本基础上形成的,而且有误抄郭店乙本的地方。两者的关系,如果根据第二种设想,不得不认为是先有马王堆乙本第十三章的"弄(宠)辱若惊,贵大患若身。……"与第二章的"……人之所畏,亦不可以不畏人。……"这两段不同位置的文章(包括语法上的错误也在内)并对后来本子产生影响,而郭店乙本第二十章上段末尾与第十三章开头之"人之所禜(畏),亦不可以不禜(畏)。人𡨦(宠)辱若缨(撄),贵大患若身。"(纠正了语法上之错误)是接受影响的一方,是后来将两者并到一处抄写出来的东西。然而,这一认定有着极其不合理的地方,要想成立是几乎完全不可能的。这是因为,如果承认从马王堆乙本到郭店乙本有着上述内容的变化,那和马王堆乙本一样,郭店乙本也应该将两章分置别处,郭店乙本把二十章上段与第十三章两章并到一处抄写就没有任何意义,只有"人"字从第二十章移到第十三章还有点意义。但是,上述变化中有意义的处置不会只有这一点吧,将原本分置两处的两个篇章,特意作那样的处理不会没有道理的吧。——其实,两者的关系只能是从郭店《老子》到马王堆《老子》,无法作相反方向的判断。

根据以上两点,不能不认为第二个设想是不能成立的。

第三个设想,郭店《老子》三个本子和马王堆《老子》甲本、乙本及王弼本,主要在战国中期前后的一段时期内,同时并存,相互谁也没有影响谁。为了考证这一设想是否成立,有必要将郭店《老子》三个本子的经文,同马王堆两个本子、以王弼本为首的各通行本,以《韩非

子》解老篇、喻老篇为代表的众多引文所反映经文进行比较，哪是相同的哪是相异的，将经文之一字一句作具体的全面的比较，以阐明郭店《老子》在《老子》文本形成历史中所占据的地位和意义。然而，这项工作在本文中既无法进行也不适合进行。笔者会从事这项阐明的工作，主要体现在拙著《郭店楚简老子研究》(前引)一书中，在此可以阐述结论之一，——郭店《老子》三个本子，虽然无论在内容、还是在形式上，有相当多处与马王堆甲本、乙本及王弼本等有差异，但它并非是《老子》文本形成史上，与其他诸本无关的特殊的文本，必须确认的是，它是《老子》文本形成史上有决定性作用的正宗文本之一，以马王堆两个本子为首，以后的各文本均以之为基础受到过其影响。所以，从郭店《老子》三个本子之总体情况来看，第三种设想，也是难以成立的。

再出示一个具体研究的结果。前文论及第二种设想时说道，作为郭店《老子》与马王堆《老子》有着直接关系的证明资料，马王堆乙本有一处以郭店乙本为基础，却误抄后者的场所。即郭店乙本第二十章上段的末尾与第十三章开头之接续处。根据上文的分析，我们是否可以推测，马王堆乙本直接目睹过郭店乙本(或者与之类似的文本)，而且更动了后者经文的文字。

根据以上对第二、第三种设想的考察，笔者认为，马王堆两个文本、王弼本等《老子》或者至少其原型，在春秋末期～战国中期，作为"五千言"已经先行成书，受其影响郭店《老子》三个本子才成书、或被抄写，这一当今主流说法，以及郭店《老子》三个本子与马王堆两个本子、王弼本等《老子》，在战国中期前后之时期内，并无相互的影响，同时并行分别存在之见解，都是无法成立的。所以，正确的见解只能是第一种吧。即郭店《老子》三个本子先行成书、抄写在前，并影响到其他文本，是今天所能看到的最早的本子，马王堆两个本子、王弼本《老子》都是在其之后，受其影响成书的文本。

最后想谈的是郭店楚墓究竟何时下葬的问题。下葬年代的确定

之所以很重要，是因为它乃测定这次出土各种文献之成书年代和抄写年代之基础。关于这个问题，中国的学者已发表见解。例如，湖北省荆门市博物馆的刘祖信在"荆门楚墓的惊人发现"中说：

该墓的下葬时代应属战国中期偏晚。[27]

湖北省荆门市博物馆"荆门郭店一号楚墓"说：

综上所述，从墓葬形制和器物特征判断，郭店 M1 具有战国中期偏晚的特点，其下葬年代当在公元前 4 世纪中期至前 3 世纪初。[28]崔仁义在"荆门楚墓出土的竹简《老子》初探"中更详细具体地指出：

竹简《老子》的入葬时间早于公元前 278 年。郭店 1 号墓位于以纪南城为中心的楚国贵族陵墓区，是楚国贵族墓(详见文之《一》)，而公元前 278 年，秦将白起拔郢，"烧先王墓夷陵。楚襄王兵散，遂不复战，东北保于陈城。"楚都纪南城的废弃，意味着楚国贵族集团的转移和公墓区内楚国贵族墓葬的终止。同时，该墓出土的方形铜镜与包山楚墓出土的方形铜镜制作一样，形制相同，纹饰一致，出土的漆耳环等也均与包山楚墓出土的同类同型器接近。包山二号墓人葬于公元前 316 年，郭店 1 号墓的入葬年代应与之不相上下，即约当公元前 300 年。[29]

当今中国学界，最为流行的见解就是这个公元前 300 年前后下葬说。

然而，笔者最近对郭店楚简中所收《穷达以时》作了具体详细的研究。我发现《穷达以时》中有来源于《荀子》天论篇"天人之分"思想的地方。研究的方法是，将《穷达以时》的思想内容及文章表达方式，同与之有密切关联的各种文献——《荀子》天论篇、《吕氏春秋》慎人篇、《荀子》宥坐篇、《韩诗外传》卷七、《说苑》杂言篇、《孔子家语》在厄篇等——作比较和对照。研究的结果是，笔者认为必须考虑与上述盛行之见解完全不同的郭店楚墓下葬年代。即下葬年代当为战国末期，即稍晚于公元前 265 年前后 ~ 前 255 年的时期。其理由是，第一，《荀子》天论篇的"天人之分"是这样形成的，战国时代后期，在齐

稷下游学的荀子，与庄子学派相接触，虽然受到其"天人"关系论的强烈影响，但作了从否定"人"到肯定"人"的思想革新，最终在齐地完成了这一思想。天论篇的成书年代当为荀子滞留齐地的公元前265年或264年~前255年约十年间。第二，《穷达以时》是在《荀子》天论篇问世不久后，受到其影响，对"天人之分"思想大体上作了忠实继承，由荀子之后学完成的作品。第三，《穷达以时》成书的环境，较之楚之兰陵，即使荀子从庄子学派"天人"关系论之影响下完全解放出来之地，更有可能是稍前的齐之稷下，而荀子在楚之兰陵案家生活的时期为公元前255年~前238年约十八年间。第四，虽说大体上作了忠实继承，但《穷达以时》也还是有修正《荀子》天论篇"天人之分"思想的地方，修正的地方要更接近《荀子》天论篇以后的《吕氏春秋》慎人篇、《荀子》宥坐篇。第五，要之，《穷达以时》的成书年代，要稍晚于《荀子》天论篇的成书年代（公元前265年前后~前255年），当在公元前265年前后~前255年约十年间。在《吕氏春秋》编纂年代（纪元前239年乃至235年）之中，即《吕氏春秋》完成之前吧[9]。

如果允许我对郭店楚墓的下葬年代作如上重新考察，那郭店《老子》三个本子的成书年代或者说抄写年代的下限，放到战国末期，即稍晚于公元前265年前后~前255年，就不是荒唐无稽的，由此，才有可能对郭店《老子》三个本子中为何有涉及荀子各种思想的地方，作出合理的说明。

（作者为东京大学大学院人文社会系研究科教授）

① 本来不光是甲本、乙本、丙本，连和丙本有着同样文本形态、同样抄写字体，以及类似思想的《大一生水》，也应看作是郭店《老子》之一部分，一起放入讨论之范围，但如果这样做的话，问题会变得过于复杂，所以这里的讨论范围，暂定为甲本、乙本、丙本。关于郭店《老子》三个本子与《大一生水》之间的关系，笔者的见解将于最近发表。目前可参照谷中信一（"郭店楚简<老子>及び'大一生水'から见た今本<老子>の成立"）（郭店楚简研究会"楚地出土资料と中国古代文化"，汲古书院，2002年）。

② 作为本文立论和比较之依据，通行本原则上只举王弼本为代表。因为如将《老

子》通行诸本一一举出，不仅流于烦琐，而且要耗费大量篇幅。郭店《老子》三个本子与马王堆《老子》两个本子、通行本《老子》诸本之间异同的详情，可参照拙著《郭店楚简老子研究》东京大学文学部中国思想文化学研究室，1999年)

③ 笔者所认定的"缺上段各章""缺中段各章""缺下段各章"与文物本《郭店楚简》所收"老子释文注释"之【说明】中所见认定，有若干差异。

④ 至今为止的研究毫无例外地认为马王堆《老子》甲本及卷后古佚书四篇，完全未避刘邦以下各皇帝之讳，但这个见解并不正确。确如至今为止的研究所述，《老子》甲本未避刘邦的"邦"字，但与《老子》甲本以同样字体抄写于同一帛上的《五行》，其第十八章经、说中"国家"之语出现了三处。这和《老子》甲本第十八章、第五十七章原来写作"邦家"之处，到了《老子》乙本避"邦"讳而改为"国家"是一样的。(顺便指出，郭店楚简《五行》相应场所即第十五章也作"邦家(家)"。)这就证明了一个事实，马王堆《老子》甲本及其卷后古佚书中，虽说是部分的但也避了刘邦的讳。关于马王堆《老子》甲本及卷后古佚书四篇无疑已避刘邦讳的问题，可参照拙著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》(汲古书院，1993年)第一部、第一章、第二节《<马王堆汉墓帛书五行篇>的抄写年代》，及拙著《<庄子>——'道'的思想及其演变》(前引)第Ⅰ部、第二章、第5节"新出土的马王堆汉墓帛书《老子》"及其注释【38】。

⑤ 郭店《老子》篇章末尾所加"－"符之意义可等同于章末"■"符。这方面的例子还可举本文Ⅱ之1"甲本第四十六章"，Ⅲ之7"甲本第三十章"，Ⅳ之11"乙本第四十八章"，Ⅳ之12"乙本第二十章"。

⑥ 郭店《老子》甲本第六十四章上段，特别是最后部分，

合[抱之木，生于毫]末，九成之台，已(起)[于蘽(蔂)]土，百仁(仞)之高，台(始)于]足下。

这段文章，能明显感受到战国末期儒家之代表荀子"积微"(积聚微小的努力以达成巨大之成果)思想之影响。虽然这么说，但来自荀子的影响，不如马王堆《老子》甲本、乙本及王弼本第六十三章中段那么强烈。因此，郭店《老子》甲本的成书年代及抄写年代，当为荀子思想渐为世人所知的时代吧。关于这一点还可参照本文下文Ⅲ之6"甲本第六十三章"及其注【14】、【15】。

⑦ 郭店《老子》甲本第六十四章和丙本第六十四章下段开头之"为之者败之，执之者远<遊(失)>之。"一句，亦见于马王堆甲本、乙本及王弼本第二十九章。但包含这句话的第二十九章，则不见于郭店《老子》甲本、乙本、丙本，也未见《韩非子》解老篇、喻老篇引用、解说。或许它是比较晚作的《老子》(例如马王堆甲本、乙本)所采用的篇章吧。

⑧ 小野泽精一《韩非子》上(集英社，1975年)之卷第七，喻老第二十一中，关于《老子》第六十四章上段"其安，易持也。其未兆，易谋也。"有如下之解说：

《老子》第六十四章。……现在的第六十四章,后面还有其它二段内容。这说明喻老之《老子》第六十四章是今本定形以前的东西。

今天,通过郭店《老子》的出土,印证了小野泽精一见解之正确。

⑨ 马王堆甲本、乙本的"民之从事也"及王弼本的"民之从事",依据的并非是郭店甲本、而一定是郭店丙本的"人之败也"。不仅如此,马王堆甲本、乙本、王弼本中所见"圣人"与"民"二者对立之强调,以及"圣人"对"民"教化之强调,这些思想也还是来自于郭店丙本。

⑩ 不清楚马王堆乙本中之"上中下段"是否可以看作是一个完整篇章,但在那之后,《老子》作为经典其权威性日益增高,因此对这类龃龉有敏感反应并加修正的道家思想家或抄写者的修订活动完全消失,结果,这类龃龉被王弼本《老子》完全接受下来。

⑪ "门"与"远(穴)",都是人类感觉器官的比喻。郭店乙本、马王堆甲本、乙本、通行本所见《老子》第五十二章讨论的都不是欲望的问题,而是感觉、认识的问题。这一点,从有着重复句子的第五十六章开头"智(知)之者弗言,言之者弗智(知)"。(郭店《老子》甲本)这句话中也能看清楚。关于这个问题,请参照拙著《郭店楚简老子研究》(前引)。

⑫ 拙著《郭店楚简老子研究》(前引),曾暂时的将此处缺字补为"[非君子之器也。不"]七字。但该处缺字数合计只有六字,所以还是补作"[不祥之器也。不]"为好。在此,订正我以前的错误。

⑬ 关于"报怨以德",《论语》宪问篇中有:

或曰,以德报怨,何如。子曰,何以报德。以直报怨,以德报德。

因为这里的"以德报怨"与马王堆《老子》的"报怨以德"文句相同,其"或曰"指的当是马王堆《老子》等文本,《论语》宪问篇该处句子当出现在马王堆《老子》等文本之后(出现时期不可能在战国中期以前)。因而孔子所否定的"报怨以德",也和上文之"为无为,事无事,味无未(味)。"一样,站在与世间常识相反的"道"之立场上。

⑭ 马王堆甲本、乙本的"圣人冬(终)不为大"不用说就是"圣人冬(终)为细"的意思。

⑮ 如果根据以上这些情况展开推测,郭店《老子》甲本的成书年代及抄写年代。当为荀子思想渐为世人所知、而且开始受人重视,但《老子》等诸子还未受到其压倒性影响的时代(战国末期)。这方面情况可参照本文上文Ⅱ之2"甲本第六十四章与丙本第六十四章"及其注[6]。还有,关于荀子"积微"思想,可参照池田知久监修《郭店楚简の研究》(二)(大东文化大学郭店楚简研究班,2000年9月)之《郭店楚简 <忠信之道> 译注》。

⑯ 《汉书》魏相丙吉传也有"军旅之后,必有凶年。"此处也无法证明引用的是《老子》,假设它是引自《老子》,那说明连西汉宣帝时期的《老子》都还和王弼本有若干距离。

⑰ 如果准确地加以叙述,"■"符正好处在编线痕迹的位置,所以有"■"因此而残缺的可能性。

⑱ 《老子》第十五章的经文,郭店甲本、马王堆甲本、乙本、王弼本相互间差异甚大。具体在何处、有怎样的差异,请参照拙著《郭店楚简老子研究》(前引)。

⑲ 与这里的情况相似,在郭店甲本阶段依然可见前后整合的逆说式的辩证法思想,到了马王堆甲本、乙本、王弼本的阶段,因为加人了性质完全不同的文章,使思想变得混乱的例子,在其他地方也能看到。请参照本稿Ⅲ之6"甲本第六十三章"。

⑳ 笔者所完成的,研究以《老子》为首的道家"自然"思想之论著有,拙论《中国思想史における<自然>の诞生》,(东大中国学会《中国——社会と文化》第8号,1993年6月),拙论《圣人の<无为>と万物の<自然>——新たな思想の展开》,(拙著《老庄思想》改订版之13,前引),拙论《圣人的'无为'与万物的'自然'》,(拙著《<庄子>——"道"的思想及其演变》之第Ⅲ部,第十二章,前引)。

㉑ 文物本《郭店楚简》之"老子释文注释"也以"禺"字为第二十章终结,以"人"字为第十三章之开始。

㉒ "老子乙本卷前古佚书释文"中"老子乙本"之"道经"(《马王堆汉墓帛书》[壹],文物出版社,1980年)之"注释"[二二]说"人,各本皆无,疑是衍文"。文物本《郭店楚简》的"老子释文注释"也以"禺"字为第二十章终结,以"人"字为第十三章开始。马王堆甲本作"人之[所畏],亦不□",因残缺过甚,无法作为有效的证据,但笔者推测可能与马王堆乙本相同。

㉓ 要指出的是,马王堆第十三章开头不论是甲本还是乙本,都不见"人"字。

㉔ 想尔本之文本,主要依据的是岛邦男《老子校正》所收<想本校正>,也参照了饶宗颐《老子想尔注校证》(上海古籍出版社,1991年)所收的"老子想尔注校笺"等。

㉕ 在提出以上观点,并继续研究郭店《老子》的过程中,笔者又发现了更多例子证实马王堆甲本、乙本、王弼本《老子》受到过荀子思想的影响,以补充自己的见解。这即拙著《郭店楚简老子研究》(前引)中新补充的内容。计有《老子》第十八章(参见第一编之五"第十八章における一句の追加"及其注【10】,第四编之"第十八章"及其注【3】),第十九章(参见第二编之"第十九章"及其注【5】),第二十五章(参见第二编之"第二十五章"及其注【12】),第六十四章(参见第二编之"第六十四章上段"及其注【8】),第五十九章(参见第三编之"第五十九章"及其注【3】),第四十八章(参见第三编之"第四十八章上段"及其注【10】),第二十章(参见第三编之"第二十章上段"及其注【3】)。

㉖ 为引起注意笔者在此再次申说。笔者认为,郭店《老子》甲本、乙本、丙本成书于荀子各种思想渐为世人所知、而且开始受人重视,但还未在各方面建立起压倒性影响的时代(战国末期),作为《老子》文本之一,郭店《老子》本几乎是历史上最早开始成书的本子,以后的文本只能是内容渐渐扩充蓄积的结果。

㉗ 参见刘祖信"荆门楚墓的惊人发现"(《文物天地》1995年第6期,1995年11月)。

㉘ 参见湖北省荆门市博物馆"荆门郭店一号楚墓"(《文物》1997年第7期,1997年7月)。文物本《郭店楚简》之"前言"肯定了其观点。

㉙ 参见崔仁义"荆门楚墓出土的竹简《老子》初探"(《荆门社会科学》1997年第5期,1997年10月)之四"竹简《老子》的年代。"

㉚ 详请请参照拙论《郭店楚简<穷达以时>の研究》(池田知久"监修《郭店楚简の思想史的研究》第三卷,东京大学文学部中国思想文化学研究室,2000年1月)之Ⅳ"结论"。

评高华平先生论《老子》三本之性质

李若晖

《中国历史文物》2003 年第 1 期上，发表了高华平先生的《楚简本、帛书本、河上公注本三种〈老子〉仁义观念之比较》一文①。该文经过比较楚简本、帛书本、河上公注本三种《老子》中的仁、义观念，认为战国时代至少存在两种不同版本的《老子》。帛书本《老子》是战国两个不同版本系统《老子》的拼合；"河上公注本将原有《老子》文本重新编序，分为《道经》(《道论》)和《德经》(《德论》)两大部分"，并且还"第一次去掉了'大道废，有仁义'诸句以及'信不足，有不信焉'句中'有'字前的'安'或'案'字，使《老子》全书在'弃绝'、否定或反对'仁'、'义''礼''圣'(智)观念上达到了内在的一致性，消除了帛书本《老子》中存在的由不同版本粗糙拼合的痕迹——从历史文献学的角度看，也就是创造中国文献学史上第一个《老子》善本。"

姑且先不看高文的论证过程，单就其对河上公注本的定位来看，就存在问题。如果说先秦《老子》就存在两系，那么河上公注本与先秦反仁义一系《老子》文本有什么关系？先秦反仁义一系《老子》在汉代是否全部亡佚了？我们能否证明在先秦绝无与河上公注本篇次、文字差不多的《老子》文本？再进而言之，我们能否证明在先秦绝无与帛书本篇次、文字差不多的《老子》文本，从而可以说："一方面照搬这种儒者倾向的编序，另一方面又将坚守道家立场抨击儒家'仁''义''礼''圣'观念的文句兼收并蓄，这就造成了帛书本《老子》自相矛盾的现象"？

可见，高文的观点的确相当新颖，但其论证却未必可信。在许多细节上，高文也存在着种种问题。例如，高文认为："书写《老子》内容

的甲、乙、丙三组竹简共 71 枚,经整理得 2046 字,约相当于今本《老子》的五分之二。"类似的话,在高文中还出现过 1 次。但据参与郭店竹简整理的彭浩先生说,这个数位是将《太一生水》也计算在内的,如除去该篇现存的 305 字以及丙组与甲组重复的第六十四章后半 75 字,则剩余 1666 字,约为今本的三分之一左右[②]。在附注③中,高文还逐一列举了今本与简本对应的章节,其中并未提到《太一生水》,那么文中所给出的字数、比例就是错误的了。再举一例。高文接着说:"据专家测定,该墓的下葬年代约在公元前 4 世纪末至公元前 365 年之间",明眼人一望即知,这里的时间序列有误。所谓"公元前四世纪末"就是公元前 300 年,它是在公元前 365 年之后,怎么能够说"公元前 4 世纪末至公元前 365 年之间",那岂不是时光倒流了? 高文在附注④中给出了资料根据,是李学勤先生《先秦儒家著作的重大发现》跟荆门市博物馆的《郭店楚墓竹简》。但检核原文,李先生是说:"包山一、二号墓及郭店一号墓估计都不晚于公元前三〇〇年。说郭店一号墓是公元前四世纪末的墓葬,是合适的。至于墓中竹简典籍的书写时间,可能还更早一些。"[③]《郭店楚墓竹简》一书的《前言》也只说:"发掘者推断该墓年代为战国中期偏晚。"[④]再看发掘报告,则是说:"从墓葬性质和器物特征判断,郭店 M1 具有战国中期偏晚的特点,其下葬年代当在公元前 4 世纪中期至前 3 世纪初。"[⑤]因此,我们十分希望高先生能赐告"公元前 365 年"的根据是什么。

检视高文,可知其全文的基本观点是战国时期有两个不同版本系统的《老子》,而这一观点则有三个论据。下面我们就来逐条分析。

一

其一,今本《老子》(高文所谓今本,指河上公注本与王弼注本)第 18 章"大道废,有仁义;智慧(惠)出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠(贞)臣",帛书甲本作:"故大道废,案有仁义? 知快(慧)出,案有大伪? 六亲不和,案有畜兹(慈)? 国家昏乱,案有贞臣?"帛

书乙本同于甲本，仅“案”字作“安”。王弼注本第 18 章“信不足焉，有不信焉。”帛书甲乙本皆作“信不足，案有不信。”[⑥]这两段在郭店楚简本中也是作“大道废，安(案)有仁义”和“信不足，安(案)有不信”，从而“证明帛书《老子》甲、乙本中‘案’或‘安’字，也并非当时文本编者的随意书写，而是有所依据的——依据就是郭店楚简本或至少是郭店本系统的《老子》。”这样，“‘案’或‘安’该如何解释便成为疑问：是按古汉语的惯例，将‘安’或‘案’训为反诘疑问词呢？还是依据唐朝傅奕所传古本《老子》，将‘案’或‘安’视如‘焉’，再将‘焉’训为‘于是’呢?”高氏在正文中认为“将‘安’(案)训为‘于是’却实属勉强。”在附注⑥中，则作了一点论证：“帛书中的‘案’或‘安’，有训为‘乃’的(见任继愈主编《中国哲学发展史》[先秦]，人民出版社，1985 年)；有训为语气词的(见金景芳、吕绍纲《尚书·虞夏书新解》，辽宁古籍出版社，1996 年[⑦])；有干脆将‘安’等同于‘焉’，和‘焉’一同训为‘于是’的(高明：《帛书老子校注》)。在古汉语中，如果说‘安’(案)训为‘乃’或语气词，这一点与‘焉’还有相通之处的话，将‘安’(案)训为‘于是’以求和‘焉’一致，实在有些勉强，恐难有第二例。”

那么，这里的“安”、“案”究竟是如字，还是读为“焉”呢？在《郭店老子校读记》一文中，李零先生将《老子》甲 22 的“国中有四大安”改释为“国中有四大焉”，指出：“焉，与从宀的‘安’字有别，最好统一作‘焉’，不作‘安’。”[⑧]在其后的增订本中，李先生又将观点略作了修改：“焉，与从宀的‘安’字相同但字形有别，简文‘焉’字多作此体，这里最好统一作‘焉’，不作‘安’。”[⑨]裘锡圭先生据以指出，《老子》的“往而不害，安平太”，一般理解为“安宁”，但王引之认为应训为“乃”，郭店竹书“此章‘安平太’之‘安’，正好没有‘宀’旁，可以证成王引之的说法。”[⑩]细察“信不足”等句所在的郭店《老子》丙 1—3 简，除了“安有贞臣”句“安”字上部残缺，余均作无“宀”形[⑪]，可见此字应当读为“焉”。李零先生也正是隶作“焉”[⑫]。实则郭店简中读为“焉”的“女”字，董琨先生指出，其字形是“‘女’字加一点”[⑬]。又如，今本《老子》

第十三章："爱以身为天下，若可托天下。"吴辛丑先生认为："马王堆帛书《老子》甲本作'爱以身为天下，女可以寄天下'。帛书乙本与甲本同，仅句末多一'矣'字。帛书'女'与王本'若'为异文。高明先生以为'女'读同'如'[14]。马王堆汉墓帛书整理小组据《淮南子》《道应》篇引作'爱以身为天下，焉可以寄天下矣'，猜测'女当作安，义犹乃'[15]。今按，帛书整理小组的猜测是有道理的，简帛异文可助一证。如帛书《老子》乙本：'浊而静之徐清，女以重之徐生。'王弼本作'孰能安以久动之徐生'。'女'、'安'异文。郭店楚简《缁衣》：'君子不自留女。'今本《缁衣》作'君子不自留焉'。简本'女'读同'安'，与'焉'同义。'安'与'焉'异文同义例，如简本《老子》甲组：'国中又四大安，王凥一安。'帛书《老子》甲本作'国中有四大，而王居义演'。《郭店楚墓竹简》《缁衣》释文作'君子不自留(留)女〈安(焉)〉'[16]，把'女'作为错字处理，似有不当。"[17]陈剑先生进而认为，吴氏"所揭示的现象和分析基本是正确的，但'女'不可能'读同"安"'，这类所表示的词本为'安'的'女'字，还是如《郭店楚墓竹简》那样'作为('女|'的)错字处理，更为妥当。上引王弼注本《老子》《道经》第十三章的'若'，显然是由'女|(安)'误为'女'，再将'女'理解为'如'而来的。"但由郭店《老子》也作"若"来看，这一讹误发生得相当早，而王弼本也应是由来有自的。"'女|'像一个敛手跪坐之人的股、胫之间多加了一笔形。我认为，这一笔的意图是要表示跪坐时股、胫相接触，亦即将臀部放在脚后跟上。这种坐姿，古人称为'安坐'。'女|'字字形表示的这个意义及其引伸义，保存在了'安'字中。""安"本从"女|"，郭店简中读作"安(焉)"的所谓"女"字，实为"女|"字[18]。

其实，在简帛《老子》的研究中，虽然大多数学者都认为"安"、"案"应当训作"于是"[19]，但也的确有部分学者解作反诘疑问词[20]。不过，即使是将"安"、"案"解作反诘疑问词的这部分学者，也基本不否定"安"、"案"本身有"于是"义。就我们目前所看到的资料，明确否定"安"、"案"本身有"于是"义的，除了高华平先生，只有杨润根先生。

在其所著《发现老子》一书中，杨先生说："我对本章的标点符号和个别文字所作的更动显然是最引人注目的。我之所以作此更动，是由于任何一个注释者都无法使人相信'安有'或'案有'、'焉有'的意思就是'于是有'的意思，——这种解释太违背语言常识了！我们的语言常识在告诉我们，'安有'、或'案有'、'焉有'的意思是'哪里有'，而由它所构成的句型是反问句。因此我们可以有充足的理由在由'安有'或'案有'、'焉有'所构成的句子后面打上问号。"[21]其实杨、高二先生并没有进行什么有效的论证，他们之所以得出这样的结论，只是根据"我们的语言常识"而已。但问题在于，我们所面对的，并不是我们的语言，我们所面对的，是古人的语言。因此，我们不应当用"我们的语言常识"来理解古书，而应当由古人的语言出发理解古书。

在古汉语研究中，"安"、"案"可以作为承接连词，训为"于是"，早已是学界共识[22]。清代学者王引之在《经传释词》中还为此立有专条论证："安，犹'于是'也；乃也；则也；字或作'案'，或作'焉'，其义一也。"[23]其下举证甚夥，限于篇幅，只在下面选抄几例：

> 《荀子·全学》篇曰："上不能好其人，下不能隆礼，安特将学杂识志，顺《诗》、《书》而已耳。"安，犹'则'也。言既不能好其人，又不能隆礼，则但学杂识，顺《诗》、《书》而已也。（杨倞《注》曰："安，语助，或作安，或作案，《荀子》多用此字。《礼记·三年问》作'焉'。《战国策》，谓赵王曰：'秦与韩为上交，秦祸案移于梁矣；''秦与梁为上交，秦祸案攘于赵矣。'《吕氏春秋》，吴起谓商文曰：'今日置质为臣，其主安重；今日释玺辞官，其主安轻。'盖当时人通以安为语助。"
>
> 《魏策》曰："犀首得见齐王，因久坐，（句。）安从容谈。"言犀首见齐王而久坐，于是从容与王谈也。
>
> 其作"案"者：《逸周书·武寤》篇曰："约期于牧，案用师旅。"言约期于牧野，于是用师旅也。
>
> 《荀子·荣辱》篇曰："故先王案为之制礼义以分之。"言于是

制礼义也。

最令人百思不得其解的是,高先生虽然竭力反对训“安”为“于是”,但却认为“安”(案)训为“乃”“与‘焉’还有相通之处”(见上引文)。众所周知,这里的“乃”和“安”、“案”、“焉”等一样,都是顺承连词,语法意义相同,就是“于是”的意思。例如在王引之看来,“安”、“案”训“于是”、训“乃”、训“则”都没有区别,[24]《马氏文通》也指出:“乃”字“用作‘于是’之解者,则为言故之辞。”[25]可见把“安”、“案”训作“乃”,就是训作“于是”。裘锡圭先生也认为,郭店简的“安”,“用法同‘焉’,可训‘乃’。”[26]

二

其二,高文认为,郭店本的“安”“之所以不宜训为‘于是’而应训为反诘疑问词,乃是由整个楚简文本对‘仁’、‘义’、‘礼’、‘圣’(智)的根本态度决定的。如今本《老子》第19章云:‘绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。’楚简本《老子》甲作:‘绝智弃辩,民利百倍,绝巧弃利,盗贼无有;绝伪弃虑,民复孝慈。’——河上公注本和王弼注本中所‘弃’‘绝’的‘仁’、‘义’、‘礼’、‘圣’(智)观念,在楚简本中一个也没有否定。又今本第38章云:‘故失道而后德,失德而后仁,失仁而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首。’河上公注本和王弼注本都与之相同,但在楚简本中却一句也没有,完全回避了。”

对于这个问题,已有很多学者发表过看法。但不知为什么,这些讨论,特别是对高文明显不利的观点,在高文中丝毫不见踪迹。有鉴于此,我们不妨先介绍一下李学勤先生的看法。李先生认为,“大道废”等句“唯一不可采取的读法,是以‘焉’字连下读而作为问句,即‘大道废,焉有仁义?’等等。这样读,大道和仁义就在同一范畴里,《老子》此章便成了不需要讲的话了。特别是‘六亲不合,焉有孝慈?’简直是同语反复,就看不出智慧所在。原来《老子》的话是一种哲理

机智(wit)。大众无不认为仁义、孝慈、忠臣是好的,宝贵的,《老子》却指出,这些只是大道已废、六亲不合与国家昏乱的产物,从而不属于最高的境界。这明明是贬低或者说是反对儒家的思想。不管是由观点说,还是从语句说,与'绝圣弃智'、'绝仁弃义'都是相通的。"

但接下来,李先生还认为,"绝圣弃智"一章,"按照帛书本、今传本,这章在思想上、语气上,均与其它诸章切合无间,而依照简本,则至少与丙组存在的前引一章(按指"大道废"章——引者)显相矛盾。我认为,这只能表明,简本甲组的这种异文是当时有人篡改的。其所以要篡改,目的也不难猜想,就是要削弱或掩盖《老子》与儒学的冲突。"[27]其实,在我们看来,简本的这组异文未必就与今本思想有着重大对立,尽管的确有许多学者极力鼓吹这一点。下面我们就来逐句分析。

今本第19章:"绝圣弃智,民利百倍",简本甲组作:"绝智弃支,民利百倍"。二句的差异实质上仅仅只是作"支"与作"圣"的不同。裘锡圭先生已经正确地指出,郭店简中的支"字实际上是古"鞭"字,在出土简帛中分别读为"偏"、"辨"、"辩"。裘先生并且赞同郭店整理者的释读,将此字读为"辩"[28]。张吉良先生的解释是:"'智辩'作为贬词,犹诡词诡辩也。《汉书·扬雄传下》:'大氐诋訾圣人,即为怪迂,析辩诡辞,以挠世事'也。"[29]彭浩先生则读为"谝",曰:"《说文》:'使巧言也。'《尚书·秦誓》:'惟截截善谝言',疏:'犹辩也。'此指辩说、巧言。今本第八十一章:'善者不辩,辩者不善',故须'弃辩'。"[30]韩禄伯先生刚开始研读郭店《老子》时所撰的《治国大纲》一文先采用了《郭店楚墓竹简》中的释读,但在下文紧接着指出:"既然'知'主要是学会清楚地区分事情,那么那个模糊看待分别的人,我认为至少要'去知(eliminated knowledge)'。如果我们不把'支'读作'辩(argumentation)',而是读作'辨'——指清楚的区分。"[31]近年则直接将"支"改释为"辨"[32]。在李学勤先生的上引文中,也是将此字释为"辨"[33],不过文中未作说明。笔者曾面谒李先生,承先生答复道,此

举并无深意，只是觉得古代“智”有分析意，释作“辨”适与之相应。李先耕先生则为之弥缝，说其字“通‘辩’或‘辨’，前者是智术之辩，也即儒家抨击之‘巧佞’；后者是分辨畛域，实为认识之前提。无论哪一种解释，在老子看来，都在弃绝之列。”[4]愚意以为，此字当以释“辨”为是[5]。在古代，“智”与“辨”是相关的。《庄子·杂篇·盗跖》篇：“知维天地，能辩诸物，此中德也。”此“辩”字即“辨”之假。《墨子·经上》：“智，明也。”《经说上》：“智：智也者，以其智论物，而其指之也著，若明。”张岱年先生认为：“‘论物’即辨别物的条理秩序。”[6]检《尚书·虞夏书·尧典》：“平章百姓”，王引之《经义述闻》卷三：“‘平’与‘辩’、‘便’古音可通，‘平’字古音在耕部，‘辩’、‘便’二字古音在真部，真耕二部之字古音最相近……《说文》，辩，治也。何休注隐元年《公羊传》、高诱注《淮南·时则篇》并曰，平，治也。‘平’与‘辩’非独声音相近，抑且诂训相同。”[7]《尧典》又曰：“平秩东作”，其中“平与辨、辩通用，辨当训为分。……意思是划分春天万物发生过程的次序。”[8]《礼记·大传》：“圣人南面而治天下，必自人道始矣。立权度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服：此其所得与民变革者也。”《荀子·正论》：“天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能知——此三至者，非圣人莫之能尽，故非圣人莫之能王。”杨倞于“非至辨莫之能分”句下注曰：“至大则难详，故非小智所能分别也。”《周易·同人·象传》：“君子以类族辨物。”又《未济·象传》：“火在水上，未济。君子以慎辨物居方。”王弼注曰：“辨物居方，令物各当其所也。”可见“辨”就是“圣人”的特性之一，郭店本之“辨”与传世本之“圣”并不矛盾。

再进而言之，“辨”也自有其哲学意义。在老子思想中，“道”是无形无象，混然一体，不可感知的。如《老子》第二十五章曰：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”又第十四章：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微——此三者，不可致诘，故混而

为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是为忽恍。迎之不见其首，随之不见其后。"而"辨"则打破了这一混沌，因而在使各种事物从道之中分离出来，具有自身特性的同时，也宣告了道的沦丧。《老子》第三十八章："失道而后德"，正如张岱年先生所指出的，"德指每一物所具有的与众不同的特殊性。"[39]正是由于"辨"的出现，才有"失道而后德"。因此，老子坚决主张"弃辨"。可见，郭店《老子》虽然没有今本第三十八章的内容，但其思想却是与之密切相关的。

但这样一来，就引发了另一个问题。裘锡圭先生曾说过："第十九章说'绝圣弃智'，而《老子》全书中却经常以'圣人'指称道德最高的人。早在二三十年代之间，唐兰先生就在《老聃的姓名和时代考》中指出：'……"圣人"在《老子》里凡二十九见，足见老子是推崇圣人的，而第十七章(引者按：当作'第十九章')却说"绝圣弃智，民利百倍"，自相矛盾，那一节怕也有后人掺人的。'有人认为'绝圣弃智'的'圣'与'圣人'的'圣'异义，那是为了弥缝矛盾而硬做文章。郭简的出土，使上述那些矛盾都得到了解决。……原来老子既不'绝圣'，也不'绝仁弃义'。他在这一章中所反对的，只是智辩、巧利、伪诈。这是相当朴素的思想，在老子的时代当然是可以有的。显然是简本之后的时代的某个或某些传授《老子》的人，出自反儒墨的要求，把'绝智弃辩'改成'绝圣弃智'。"[40]如果我们认为"辨"与"圣"是相因的而非对立的，那么又怎样解释老子对于"圣"的两种截然相反的态度呢？检"圣"在《老子》书中共32见，其中31次是肯定性的"圣人"，只有1次否定性的"圣"，就是第十九章的这句："绝圣弃智"。但此处的"圣"当与其下文的"智"、"巧"、"利"、"仁"、"义"等一样，是指人的一种德性、品质，而非指某一种人。从其下文的"绝巧弃利，盗贼无有；绝仁弃义，民复孝慈"来看，这三句"绝弃"的主语应当就是民。杨兴顺先生也指出，这一章表现了"老子反对统治阶级的文化，否认它对人民的意义，并提出一种乌托邦思想——使人民同这种文化隔绝。"[41]可

见，老子是主张民应当“绝圣”。而老子所赞赏的“圣人”，却常常与“民”对言。第三章：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使心不乱：是以圣人治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。”第五章：“圣人不仁，以百姓为刍狗。”第四十九章：“圣人无常心，以百姓心为心：善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。圣人在天下，歙歙焉，为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”第五十七章：“圣人云，我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”第六十四章：“圣人无为，故无败；无执，故无失。民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然，而不敢为。”第六十六章：“圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。”可见，老子并不一味地否定“圣”，而是认为“圣”应为“圣人”所独有，即所谓“国之利器，不可以示人”(第三十六章)是也。至于民，则应“绝圣”。第三章：“圣人治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫知者不敢为也。”正是此意。杨兴顺先生还指出：“按照老子的学说，‘圣’和‘智’对‘盗夺’之人来说是个人致富的手段，而对淳朴的人民来说是祸乱的根源。因此，它们对社会是有害的，应该把它们废除。但老子并不完全加以抛弃。‘圣’和‘智’遵守‘道’的法则的圣人是需要它们的。”[42]甚是。《庄子·外篇·胠箧》：“故跖之徒问于跖曰：‘盗亦有道乎？’跖曰：‘何适而无有道邪！夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也：五者不备而能成大盗者，天下未之有也。’”可见如“圣”、“知”等德性如为民所有，则必为大盗。故尔老子要使民“绝圣弃知”。由此也可知《庄子》思想与郭店《老子》也有相通之处，有学者认为郭店《老子》不非儒，今本《老子》出于庄子后学篡改[43]，并不可信[44]。

“绝巧弃利”一句，郭店简位在第二，而今本在第三。裘锡圭先生

认为这是“由于‘绝仁弃义’的分量比‘绝巧弃利’重，而把‘绝仁弃义’句移到‘绝巧弃利’句之前的。”[45]可从。

简本“绝伪弃虑，民复孝慈”，今本作“绝仁弃义，民复孝慈”。竹书“虑”字有学者认为应释为“诈”或“作”，今从裘锡圭、李学勤先生释[46]。“孝慈”，《郭店楚墓竹简》释文作“民复季（孝）子（慈）”[47]，但崔仁义[48]、季旭升[49]、刘信芳[50]、裘锡圭[51]等先生皆以为当作“季子”，意为“婴儿”；丁四新先生则认为“季子”系“排行之少者”[52]。李学勤先生则指出：郭店简“‘孝’字原误作‘季’，‘慈’字原作‘子’，同样情形曾见于马王堆帛书医书中的《脉书》部分。”[53]本文从李说。郭店竹书发表之后，吕绍纲先生特为撰文，力主简本与今本《老子》并无重大对立。吕先生说：“这问题涉及儒道两家根本区别究竟在哪里的问题。人说在仁义，我说不在仁义。仁义是表面的东西，区别还在更深层。道家的根本是‘道法自然’（今本《老子》第二十五章），……而‘见素抱朴，少私寡欲’（今本《老子》第十九章）才是道家精神的底蕴。说白一点，就是回归自然，要质不要文。儒家口头上说文质都要，追求‘文质彬彬’，实际上是要文不要质，质是无所谓的。儒道两家在其它方面都可以通融、商量，一旦往后退到文质问题上，就各不相让了，一个要自然、质朴，一个追求人为、文化。因此，在人伦关系上道家主张做到父慈子孝已经足够了。再更多地追求仁义礼智等等，不但无益，而且有害。只有把仁义礼智这些虚假的东西全去掉，人的自然本色才能显露。而自然的、本色的东西于人最为宝贵。儒家津津乐道仁是什么义是什么，而道家不讲这些，只一言以蔽之说仁义是虚假的拉倒。所以，千万不要看见《老子》讲‘绝伪弃诈，民复孝慈’，就惊呼：呀，道家原来不反对仁义。须知道家的道是一以贯之的。道家从来不曾忘记对儒家仁义的轻蔑、嘲弄。”[54]当然，吕先生将“虑”释为“诈”，但“伪”、“虑”、“诈”、“作”都有后天矫饰之意，因而在某种程度上可视为“义异思同异文”[55]，并不影响我们对《老子》思想的探究。

至此，我们可以说，郭店简本《老子》与今本的差异，更多的是在

字句上而不是思想上。简本仍然是一个道家的、反仁义的《老子》文本，无论是高华平先生的“两系说”，还是郭沂先生的“篡改说”，都是站不住脚的。

三

其三，高文以帛书《老子》“德篇”在前，“道篇”在后为据，认为：“实际上，不论先秦《老子》的编定状况如何，它的《德经》在前，《道经》在后的事实本身，已表明其中包含着某种儒者‘尊德’之‘义’。先秦原始儒家虽也重‘道’，……但由于‘性’与‘天道’本十分玄远幽深，可体悟而不可闻见，故先秦儒家在实际生活中更重视的是‘德’。……先秦《老子》把《德论》(《德经》)置于《道论》(《道经》)之前，说明编定者实有崇儒抑道或至少有调和儒道的倾向。帛书本《老子》的编定者未看到这一点，它一方面照搬这种儒者倾向的编序，另一方面又将坚守道家立场抨击儒家‘仁’、‘义’、‘礼’、‘圣’观念的文句兼收并蓄，这就造成了帛书本《老子》自相矛盾的现象。先秦文本中的这种矛盾现象，即使在《韩非子》所引用的《老子》版本中也存在，《韩非子》可能没有意识到这一点，也可能认识到了这一点，但限于其解说文的体例而无暇理会。只有河上公觉察到了这一点并大胆加以改动。”

关于帛书《老子》的篇序，学者们曾有过种种猜测，但都不能使人信服。因此，我们比较赞赏韩禄伯先生的谨慎态度，承认“我们至今无法确知如此排序的原因。”[56]但高文所论却并不是无法证伪的。由上引可知，高华平先生认为《老子》两篇名为“道经”、“德经”，其命名方式乃是概括通篇文意，因此高文甚至改呼其篇名为《德论》、《道论》，然后括注《德经》、《道经》。事实上，也只有承认这一点，讨论篇序的思想意义才有意义。但恰恰就是这一点，却是绝不能成立的。当然，高说也非向壁虚造，宋董　《广川藏书志》即曰：“唐元(玄)宗既注《老子》，始改定章句，言道者类之上卷，言德者类之下卷。”[57]然检唐玄宗《御制道德真经疏》卷首《释题》曰：“经分上下者，先明道而

德次之也。然体用之名可散也,体用之实不可散也,故经曰,同出而异名,同谓之玄。语其出则分而为二,咨其同则混二为一,故曰,可散而不可散也。则上经曰,是谓玄德,又曰孔德之容,又曰德者同于德,又曰常德不离;下经曰,失道而后德,又曰反者道之动,又曰道生一,又曰大道甚夷:是知体用互陈,递明精要,不必定名于上下也。"[58]后世申明此意者多有之,如宋邵若愚《道德真经直解》卷首《叙事》:"缘其史有上下篇目之文,后人因之,上卷说道,下卷说德——今以理考,此史辞之流言,今以除去。"[59]宋司马光《道德真经论》卷一:"太史公曰,老子著书上下篇,言道德之意,后人因其篇首之文,名上篇曰道,下篇曰德。夫道德连体,不可偏举,今从本名。[60]" 元吴澄《道德真经注》卷一,篇题"道经上"下注曰:"上篇之首句曰道可道,故以道字名篇;尊之,而曰经。"又于卷二篇题"德经上"下注曰:"下篇之首句曰上德不德,故以德字名篇。篇名非有意义,释者乃谓上篇专言道,下篇专言德,其失甚矣。他本或作道德经下,今按,道德经云者,各以篇首一字名其篇,后人因合二篇之名而称为道德经,非以道德二字名其书也。"[61]今人尹振环先生也认为:"《老子》一书,'道'字共出现在三十六个章里,出现七十二次。'德'篇、'道'篇各有十八个章谈到'道'。可见,'道'篇、'德'篇都是说的'道德'。为什么偏偏要定哪一篇为'道'或为'德'呢?"[62]尹先生还指出:"《老子》初始并无《道德经》之名,亦无篇名。帛书老子甲本就没有篇名,乙本篇末有'道'的篇题,'德'系据'道'而补(见1975年《马王堆汉墓帛书(壹)》,12页,252行下)。1976年文物出版社出版之简本(引者按:此"简本"乃指"简装本"即平装本,而非竹简本)帛书老子释文,于篇前冠以'德经''道经'之篇名,是帛书整理者所加,并不妥当。所以道经德经之篇名属后人所为,这再次证明《史记》所言'老子著书上下篇'是正确的。如果用'道德'二字来命名《老子》这部书,还不走调,但用'德经'、'道经'命名篇名,则名不符实。因为上篇下篇都通论道德,并非那个篇专论道,或专论德。"[63]可见,所谓"道篇"、"德篇",只不过是传抄、整理者

根据各篇首句命名而已，并不是用来概括各篇主旨的，以此为据讨论《老子》篇次的意义，也是毫无意义的。

至于《韩非子》所引《老子》的篇次问题，诚然有一些学者认为也是“德篇”居前，“道篇”在后，但实际却未必然。金谷治先生指出，“德”前“道”后说“最主要的理由，殆是《韩非子》的存在，以及可以说《解老》、《喻老》中的顺序和甲、乙本一致吧！确实，《解老篇》中最初列举的是相当于今本开始的第三十八章，相当于上篇最初部分的第一章在后半部才出现。但是，其从上编引用的只有两条或三条，多数是引用下编；此外，其顺序也还多有不可解之处。如以今本的章次来表示的话，《解老篇》的顺序是：38、58、59、60、46（？顾广圻云，为十四章）、14、25（有非引用之疑）、1、50、67、53、54。能否确实依照《老子》版本的顺序来解说，无疑尚有疑问。《喻老篇》的情况与此也完全相同，其顺序是：46、54、26、36、63、64、52、71、64、47、41、33、27，更加零乱，完全无法认为是按照版本顺序而来的。当然，因为有像甲、乙本那样把德编放在前面的版本存在，《解老》的作者曾加以参考的可能性是有的，其可能性甚至很大，然而把这种可能性作为绝对性的因素来认识的话，那么，《解老》也好，《喻老》也好，内容的顺序就太过于任性了吧！本来，被作为论据的，下编在前，上编在后那样的事实，无论在《解老篇》或《喻老篇》中都是不存在的，只要看一看上面所列的数字便明白了。尽管如此，如果仍想把《解老篇》中的顺序作为表示本来的《老子》的顺序的根据的话，那也就成为必须设想有与今本，与甲、乙两本内容顺序都不相同的《老子》存在了吧！总之，认为《韩非子》中的引用书和甲、乙本之间有某种程度的关系是可能的，而以此为据，认为甲、乙本的顺序便是《老子》的原型，那必须说，理由是很薄弱的。”[⑭]

综上所述，高文所提出的三点论证无一能够成立，因此该文对于郭店、马王堆、河上公注本三种《老子》性质的论断也是站不住脚的。我们认为，郭店竹书《老子》并不是一个反仁义或者调和儒道的本子，

其与今本的差异更多是在文字而非思想。至于帛书本，则毫无疑问是一个与今本文字、思想基本相同的文本，也就是说，帛书本无论是在文字还是在思想方面，都不存在所谓“极为明显的矛盾”。如果说河上公注本在《老子》文本史上还有过什么“贡献”的话，那主要是把《老子》分为八十一章，并且给每章从思想内容上命了名。其实就整个河上公注来说，其成就还是在于利用给《老子》作注的机会，发展和完善了道家学说。[35]

（作者为北京大学中文系博士生）

① 高华平：《楚简本、帛书本、河上公注本三种〈老子〉仁义观念之比较》，载《中国历史文物》，2003年第1期，第26—30页。以下简称“高文”。

② 参看裘锡圭：《郭店老子简初探》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》，第十七辑，郭店楚简专号，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年8月，第26页注释①。

③ 李学勤：《先秦儒家著作的重大发现》，载姜广辉主编：《郭店楚简研究》，为《中国哲学》第二十辑，沈阳：辽宁教育出版社，1999年1月，第13—14页。

④ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年5月，前言，第1页。

⑤ 湖北省荆门市博物馆：《荆门郭店一号楚墓》，载《文物》，1997年第1期，第47页。

⑥ 按，检王弼注本，此句在第17章。

⑦ 我们在此书中没有找到高文所引用的内容，能否请高先生赐告页码？

⑧ 李零：《郭店楚简校读记》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》，第十七辑，郭店楚简专号，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年8月，第466页。

⑨ 李零：《郭店楚简校读记》，增订本，北京：北京大学出版社，2002年3月，第6页。

⑩ 裘锡圭：《郭店〈老子〉简初探》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》，第十七辑，郭店楚简专号，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年8月，第54页。

⑪ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年5月，第9页。

⑫李零：《郭店楚简校读记》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》，第十七辑，郭店楚简专号，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年8月，第473—474页；李零：《郭店楚简校读记》，增订本，北京：北京大学出版社，2002年3月，第26页。

⑬ 董琨：《郭店楚简〈老子〉的语言学札记》，载中国古文字研究会、中山大学古文字研究所编：《古文字研究》，第二十四辑，北京：中华书局，2002年7月，第387页。

⑭ 原注:高明:《帛书老子校注》,279页,中华书局,1996年。

⑮ 原注:见《马王堆汉墓帛书[壹]》《老子乙本·道经》释文注[一四],96页,文物出版社,1983年。

⑯ 原注:《郭店楚墓竹简》,131页,文物出版社,1998年。

⑰ 吴辛丑:《简帛典籍异文与古文字资料的释读》,载中国古文字研究会、中山大学古文字研究所编:《古文字研究》,第二十四辑,北京:中华书局,2002年7月,第366页。

⑱ 陈剑:《说"安"字》,未刊稿。承陈剑先生惠允引用,谨致谢忱。

⑲ 例如国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书》[壹],北京:文物出版社,1980年3月,第14页注三一;许抗生:《帛书老子注译与研究》,杭州:浙江人民出版社,1982年2月,第89页;卢育三:《老子释义》,天津:天津古籍出版社,1987年7月,第92—93页;高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年5月,第308页、第310页;尹振环:《帛书老子释析》,贵阳:贵州人民出版社,1998年10月,第312页、第318页;戴维:《帛书老子校释》,长沙:岳麓书社,1998年3月,第118页(但戴说"安"等三词为"语气词,于是也",有误,应为顺承连词);张松如:《老子说解》,济南:齐鲁书社,1998年4月,第104—105页;王中江:《郭店竹简老子略说》,载姜广辉主编:《中国哲学》,第二十辑,第112页;高定彝:《老子道德经研究》,北京:北京广播学院出版社,1999年6月,第137页;魏启鹏:《楚简〈老子〉柬释》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》,第十七辑,第252页;徐志钧:《老子帛书校注》,上海:学林出版社,2002年5月,第212页、第214页;[美]韩禄伯:《简帛老子研究》,北京:学苑出版社,2002年11月,第195页。

⑳ 例如丁原植:《郭店竹简老子释析与研究》,增修版,台北:万卷楼图书有限公司,1999年4月,第340—344页;陈鼓应:《初读简本老子》,载《文物》,1998年第10期,第55—56页;陈鼓应:《从郭店简本看老子尚仁及守中思想》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》,第十七辑,郭店楚简专号,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年8月,第69—74页;郭沂:《郭店竹简与先秦学术思想》,上海:上海教育出版社,2001年2月,第501—503页。另可参看林国雄:《老子〈道德经〉的仁义思想》,载《孝感学院学报》,1997年第4期。

㉑ 杨润根:《发现老子》,北京:华夏出版社,2003年1月,第100—101页。

㉒ 参看杨树达:《词诠》,上海:上海古籍出版社,1986年5月,第406—407页;何乐士、敖镜浩、王克仲、麦梅翘:《文言虚词浅释》,北京:北京出版社,1979年7月,第6页;韩峥嵘:《古汉语虚词手册》,长春:吉林人民出版社,1983年3月,第3—4页;尹君:《文言虚词通释》,南宁:广西人民出版社,1984年12月,第2—3页;何乐士、敖镜浩、王克仲、麦梅翘、王海棻:《古代汉语虚词通释》,北京:北京出版社,1985年5月,第4—5页;高树藩:《文言文虚词大词典》,武汉:湖北教育出版社,1991年3月,第306、530—531页;徐中舒主编:《汉语大字典》,缩印本,成都:四川辞书出版社、武汉:湖北辞书出版社,1993年11月,第

384、508页;余德泉:《古汉语同义虚词类释》,长沙:湖南教育出版社,1993年5月,第394页;何金松:《虚词历时词典》,武汉:湖北人民出版社,1994年5月,第351—352页;余心乐、宋易麟主编:《古汉语虚词词典》,南昌:江西教育出版社,1996年6月,第211、411页;王海棻、赵常才、黄珊、吴可颖:《古汉语虚词词典》,北京:北京大学出版社,1996年12月,第4页;罗竹风主编:《汉语大词典》,缩印本,上海:汉语大词典出版社,1997年6月,第1998、2573页;杨伯峻:《古今汉语词类通解》,北京:北京出版社,1998年8月,第335页;中国社会科学院语言研究所古汉语研究室:《古代汉语虚词词典》,北京:商务印书馆,1999年2月,第5、6—7页;迟铎、白玉林主编:《古代汉语词典》,西安:陕西人民出版社,1999年2月,第888页;唐子恒:《文言语法结构通论》,济南:山东大学出版社,2000年8月,第158—159页。

㉓ 【清】王引之:《经传释词》,北京:中华书局,1956年3月,第46页,参看第46—48页。

㉔ 若晖按:此条尚可参看【清】王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年9月,第15—16页。

㉕ 见吕叔湘、王海棻:《马氏文通读本》,上海:上海教育出版社,2000年2月,第521页。

㉖ 裘锡圭:《郭店〈老子〉简初探》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》,第十七辑,郭店楚简专号,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年8月,第43页。

㉗ 李学勤:《论郭店简〈老子〉非〈老子〉本貌》,载王子今、白建钢、彭卫编:《纪念林剑鸣教授史学论文集》,北京:中国社会科学出版社,2002年1月,第5—6页。

㉘ 裘锡圭:《以郭店〈老子〉为例谈谈古文字》,在姜广辉主编:《郭店简与儒学研究》,为《中国哲学》第二十一辑,沈阳:辽宁教育出版社,2000年1月,第185页;参看荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年5月,第111页。

㉙ 张吉良:《老聃〈老子〉太史儋〈道德经〉》,济南:齐鲁书社,2001年9月,第19页。

㉚ 彭浩:《郭店楚简〈老子〉校读》,武汉:湖北人民出版社,2000年1月,第1页。

㉛ 【美】韩禄伯:《治国大纲——试读郭店〈老子〉甲组的第一部分》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》,第十七辑,郭店楚简专号,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年8月,第182页、187页。

㉜ 【美】韩禄伯:《简帛老子研究》,北京:学苑出版社,2002年11月,第13页。在该页谈到这一改读时,曾加括弧说:"我将在译文注释中详述我的理由。"但是,该书并无译文,并且即便以"译文"为"释文"之误的话,该书"释文注释"部分也没有任何关于这一问题的说明,见第47—48页。唯一的说明,只见于第26页注释[57]:"此即它在《成之闻之》中的含义。"

㉝ 李学勤:《论郭店简〈老子〉非〈老子〉本貌》,载王子今、白建钢、彭卫编:《纪念林剑鸣教授史学论文集》,北京:中国社会科学出版社,2002年1月,第4页。

㉞ 李先耕:《老子今析》,北京:中国社会科学出版社,2002年7月,第89页。

㉟ 当然,"辨"与"辩"古代可以通假,因此释写为其中任何一个都不能算错。但在这里为了便于区别"辩论"与"辨别"这两个词,还是以写作"辨"为好。

㊱ 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1987年6月,第217页。

㊲ 【清】王引之:《经义述闻》,载《四部备要》,北京:中华书局,1989年3月,第11册,第42页。

㊳ 金景芳、吕绍纲:《〈尚书·虞夏书〉新解》,沈阳:辽宁古籍出版社,1996年6月,第38页。

㊴ 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1987年6月,第157页。

㊵ 裘锡圭:《郭店〈老子〉简初探》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》,第十七辑,第42—43页。

㊶ 【苏】杨兴顺:《中国古代哲学家老子及其学说》,北京:科学出版社,1957年5月,第67页。

㊷ 【苏】杨兴顺:《中国古代哲学家老子及其学说》,北京:科学出版社,1957年5月,第69页。

㊸ 例如许抗生:《初读郭店竹简〈老子〉》,载姜广辉主编:《中国哲学》,第二十辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999年1月,第99页;许抗生:《再读郭店楚简〈老子〉》,载《中州学刊》,2000年第5期,第76页。

㊹ 当然,《庄子》非毁圣人,与《老子》不同,但从今本《老子》并无非毁圣人的文字来看,正可见《老子》并未受《庄子》后学的篡改。

㊺ 裘锡圭:《郭店〈老子〉简初探》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》,第十七辑,郭店楚简专号,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年8月,第43—44页。

㊻ 参看裘锡圭:《纠正我在郭店〈老子〉简释读中的一个错误——关于"绝伪弃诈"》,载武汉大学中国文化研究院编:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北人民出版社,2000年5月,第25—30页;李学勤:《论郭店简〈老子〉非〈老子〉本貌》,载王子今、白建钢、彭卫编:《纪念林剑鸣教授史学论文集》,北京:中国社会科学出版社,2002年1月,第4页。

㊼ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年5月,第111页。

㊽ 崔仁义:《荆门郭店楚简〈老子〉研究》,北京:科学出版社,1998年10月,第62页

注227。

㊾ 季旭升:《读郭店楚墓竹简札记》,载《中国文字》,新24期,第133—134页。

㊿ 刘信芳:《荆门郭店竹简老子解诂》,北京:艺文印书馆,1999年1月,第2页。

51 裘锡圭:《纠正我在郭店〈老子〉简释读中的一个错误——关于"绝伪弃诈"》,载武汉大学中国文化研究院编:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北人民出版社,2000年5月,第29页。

52 丁四新:《郭店楚墓竹简思想研究》,北京:东方出版社,2000年10月,第60页。

53 李学勤:《论郭店简〈老子〉非〈老子〉本貌》,载王子今、白建钢、彭卫编:《纪念林剑鸣教授史学论文集》,北京:中国社会科学出版社,2002年1月,第4页注脚②。

54 吕绍纲:《〈郭店楚墓竹简〉辨疑两题》,载吕绍纲:《庚辰存稿》,上海:上海古籍出版社,2000年12月,第234—235页。

55 参看李若晖:《〈老子〉异文例释——以郭店简本为中心》,载饶宗颐主编:《华学》,第五辑,广州:中山大学出版社,2001年12月,第198页。

56 【美】韩禄伯:《简帛老子研究》,北京:学苑出版社,2002年11月,第32页。

57 【宋】董逌:《广川藏书志》,转引自【宋】董思靖:《道德真经集解》卷首《序说》,载《道藏》,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年3月,第12册,第821页。

58 【唐】唐玄宗李隆基:《唐玄宗御制道德真经疏释题》,载《道藏》,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年3月,第11册,第749页。

59 【宋】邵若愚:《道德真经直解叙事》,载《道藏》,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年3月,第12册,第236页。

60 【宋】司马光:《道德真经论》,载《道藏》,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年3月,第12册,第262页。

61 【元】吴澄:《道德真经注》,载《道藏》,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年3月,第12册,第780、799页。

62 尹振环:《帛书老子与老子术》,贵阳:贵州人民出版社,2000年3月,第11页。

63 尹振环:《〈帛书老子校注〉考评》,载《文献》,1998年第2期,194页。

64 【日】金谷治:《关于帛书〈老子〉——其资料性的初步探讨》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》,第三辑,上海:上海古籍出版社,1993年8月,第303页。

65 关于这一点,可参看熊铁基、马良怀、刘韶军:《中国老学史》,福州:福建人民出版社,1995年7月,第185~193页。

《太一生水》乃老聃遗著

——读《太一生水》

谭宝刚

1993年10月,湖北省荆门市沙洋区四方乡郭店村出土了一批战国楚竹简,后经荆门博物馆整理,得804枚,计一万三千余字,[①]并于1998年5月由北京文物出版社出版为《郭店楚墓竹简》一书。

《郭店楚墓竹简》从内容上来看为先秦学术著作,有学者认为该批竹简大体可分为三大部分:第一部分为道家著作《老子》甲、乙、丙三组,其中丙组包括不见于传世文献的《太一生水》;第二部分是儒家著作,包括《缁衣》、《五行》、《成之闻之》、《尊德义》、《性自命出》、《六德》、《鲁穆公问子思》、《穷达以时》、《唐虞之道》、《忠信之道》;第三部分是四组《语丛》杂抄百家之说,应系教学用书。[②]对于道家著作,除《太一生水》不见于传世文献外,其余都可在传世本《老子》中找到对应章节,只是字句有所变动而已。正因为《太一生水》不见于传世文献,并且是一篇精致的宇宙生成论著作,从而引起了学界广泛而密切的关注,诸多学者纷纷撰文从各个角度阐释《太一生水》。本人也不揣浅陋,试就该文有关问题述说一些管见,以求教于方家。

《太一生水》的编章次序和译文

《太一生水》共存竹简14枚,计300余字,现将荆门博物馆整理后的编连顺序及涂宗流先生《郭店楚简平议》释文摘录如下:

大一生水。水反辅大一,是以成天。天反辅大一,是以成地。天地[复相辅]也,是以成神明。神明复[相]辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时。四时复相辅也,是以成沧热。

沧热复相辅也,是以成湿燥。湿燥复相辅也,成岁而止。故,岁者湿燥之所生也。湿燥者沧热之所生也。沧热者[四时之所生也]。四时者阴阳之所生[也]。阴阳者神明之所生也。神明者天地之所生也。天地者大一之所生也。是故,大一藏于水,行于时。周而或[始],[以己为]万物母;一缺一盈,以己为万物经。此天之所不能杀,地之所不能厘,阴阳之所不能成。君子知此之谓[道]。

天道贵弱,削成者以益生者;伐于强,责于[坚],[以辅柔弱]。

下,土也,而谓之地。上,气也,而谓之天。道也其字也,请问其名?以道从事者必托其名,故事成而身长;圣人之从事也,亦托其名,故功成而身不伤。天地名字并立,故过其方,不思相[当]。[天不足]于西北,其下高以强;地不足于东南,其上[低以弱]。[不足于上]者有余于下,不足于下者有余于上。

但笔者认为其次序应有所改动:第九枚竹简内容置后,为第三段;第一至第八枚竹简内容仍为第一段;第十至第十四枚竹简内容提前,为第二段。改动后的顺序如下:

大一生水。水反辅大一,是以成天。天反辅大一,是以成地。天地[复相辅]也,是以成神明。神明复[相]辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时。四时复相辅也,是以成沧热。沧热复相辅也,是以成湿燥。湿燥复相辅也,成岁而止。故,岁者湿燥之所生也。湿燥者沧热之所生也。沧热者[四时之所生也]。四时者阴阳之所生[也]。阴阳者神明之所生也。神明者天地之所生也。天地者大一之所生也。是故,大一藏于水,行于时。周而或[始],[以己为]万物母;一缺一盈,以己为万物经。此天之所不能杀,地之所不能厘,阴阳之所不能成。君子知此之谓[道]。

下,土也,而谓之地。上,气也,而谓之天。道也其字也,请

> 问其名？以道从事者必托其名，故事成而身长；圣人之从事也，亦托其名，故功成而身不伤。天地名字并立，故过其方，不思相[当]。[天不足]于西北，其下高以强；地不足于东南，其上[低以弱]。[不足于上]者有余于下，不足于下者有余于上。
>
> 天道贵弱，削成者以益生者；伐于强，责于[坚]，[以辅柔弱]。

如此一调整，《太一生水》便成了层次分明，逻辑严密，行文紧凑的宇宙生成论著作。第一段阐述自然天象的生成，它以太一生水为开端，谓水反辅太一而成天，天又反辅太一而成地，天地相辅，又生成神明、阴阳、四时、寒冷、湿燥，将古代宇宙生成论脉络清晰地展现在世人面前。第二段阐述了重名思想和自然地理形势，并以中国的地形地势来为说明“道”高低强弱相补的特征作铺垫。第三段讲道的一个重要特征是“贵弱”。

对于这样一篇精致的宇宙生成论文献，不少学者将它译成白话文，以便让更多的人了解它，认识它。笔者在进行《郭店楚简道家著作译注》时，将它翻译如下：

> 太一生水。水反辅太一生成天。天反辅太一生成地。天地相辅相成生成神明(这一宇宙万物运行的能力)。神明相辅相成生成阴阳二气。阴阳二气相辅相成生成春夏秋冬四季。春夏秋冬四季相辅相成生成寒冷和炎热。寒冷和炎热相辅相成生成潮湿和干燥。潮湿和干燥相辅相成，至一年运行而止。因此，年岁在潮湿和干燥中产生，潮湿和干燥在寒冷炎热中产生，寒冷和炎热在春夏秋冬四季中产生，春夏秋冬四季在阴阳二气中产生，阴阳二气在神明中产生，神明在天地中产生，天地在太一中产生。所以，道蕴藏于天衰之水，随春夏秋冬四季循环运转。周而复始，是万物产生的根本；一虚一实，是万物运行的依据。天不能灭去它，地不能改变它，阴阳不能生成它。这就是君子所说的“道”。

宇宙万象，在下为土，而称之为地。在上为气，而称之为天。道是宇宙运行规律的别字，那深谙道的圣贤之人行事必定依托它的称名，故事业成功而不会受到别人的诋毁。天地高下并立，不得其方，亦不恩对等相当。观天地之势，天倾西北，其下是崇山峻岭高而强；地不满东南，其上是平原丘陵低而弱。这就是上不足者其下补，下不足者其上补。

自然运行的规律，以柔弱为贵，削弱旧事物以辅助新事物生长；铲除虽然强大却快要死亡的事物，灭掉虽然坚硬却快要僵死的事物，目的是为了辅助柔弱的新事物成长。

《太一生水》的学派属性、作者及其和简本《老子》的关系

《太一生水》的学派属性、作者及其和简本《老子》的关系等问题是当前学界聚讼不已的焦点问题，对《郭店楚简道家著作》的研究，一般都无法绕过这些问题。目前，大部分学者将它看成是非老聃的作品。

关于《太一生水》的作者，著名学者李学勤认为该篇是关尹子一派的文献。其理由是：《庄子·天下篇》载："关尹、老聃闻其风而悦之，建之以常无有，主之以太一……"，"建之以常无有"尚可与《老子》对应，"主之以太一"则不见于《老子》，当为关尹的学说③。郭沂也持同样观点，并且指出从郭店一号楚墓的时代来推断，该文献的作者就是关尹子本人。④

著名学者陈鼓应认为，战国道家宇宙生成论着重在气化学说，而《太一生水》的出现使我们得知在尚气理论外，还有一个尚水的理论体系⑤其实《太一生水》也向我们展示了道、水、气三者的密切关系是相辅相成相互作用而环环相扣的关系。

黄钊认为《太一生水》所反映的基本思想是"太一"通过"水"而生万物，是以水为载体的，其中就包含"水"生万物之意，这与《管子·水地篇》所讲的"水为万物之本源"的说法相吻合，从而认为《太一生水》

可能是稷下道家遗著。⑥

萧汉明撰文认为,《太一生水》属阴阳家著作,其宇宙生成模式与浑天说有一定联系,可第二段讲的却是盖天说。这种情况的出现很可能是那时的宇宙结构论研究正处于浑天说和盖天说两者的转换之际。⑦

荆州博物馆彭浩则认为《太一生水》是数术和阴阳家的宇宙生成论著作。⑧

愚以为《太一生水》不仅是道家创始人老子(老聃)的作品,而且是整个郭店楚简道家著作的总纲;严格地说,《太一生水》应置于郭店楚简道家著作之篇首,其他内容则是对《太一生水》的引申和阐发。如此之顺序则正象陈鼓应先生说的那样"老子的整个哲学系统的发展,可以说是由宇宙论伸展到人生论,再由人生论延伸到政治论。然而,如果我们了解老子思想的真正动机,我们当可知道他的形上学只是为了应合人生与政治的要求而建立的。"⑨

关于李学勤《太一生水》关尹遗著说,已有学者就此撰文提出异议。我赞成提出异议的作者,因为其论据更为充分。当然我对李老的学术造诣和学术品格是非常推崇的,但这并不影响我对自己浅见的坚持。李老判定《太一生水》非老聃而是关尹遗著,主要是以《庄子·天下篇》"以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居。古之道术有在于是者,关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常、无、有,主之以太一。以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实"为依据。说传世本《老子》有"常无有"的概念,而无"太一"概念,从而将《太一生水》定为关尹遗说。李老此判定实际上存在以下误导:其一,他的两个依据是《庄子·天下篇》和传世本《老子》,这是以纸上材料证明地下出土材料的单向证据法,不足为凭。其二,"常、无、有"应是三个分开的概念,简本和传世本中都存在,如是一个不可分的概念,则不但在简本中找不到,在传世本中也同样找不到;而"一"或"太一"应是名异而义同,传世本中有,简本中也有。其三,假设李老判定为实,那么"太一"

之说应是关尹思想中的重要部分，虽然今本《关尹子》是伪作（已佚的真本《关尹子》我们无从考察），但也应该有点“太一”的痕迹才对。然而我们在今本《关尹子》一书中或其它现今所见有关关尹子的材料中（《庄子·天下篇》除外）同样也找不到“太一”的概念。还有，李老的非此即彼的判定似有简单的分配之嫌。

下面笔者提出《太一生水》是简本《老子》的组成部分也即老聃所作的几点看法：

一、从竹简形制来看，《太一生水》是简本《老子丙》的组成部分，也即简本《老子》的组成部分。

《太一生水》和简本《老子丙》在竹简形制上完全一致：“竹简两端平齐，简长 26.5 厘米，上下两道编线的间距为 10.8 厘米。其形制及书体均与《老子》丙相同，原来可能与《老子》丙合编一册。”[1]后来有学者之所以将其分开，主要是因为《太一生水》不见于传世本《老子》。但是这条理由是比较脆弱和有失偏颇的，它同样是以纸上材料来证明地下材料。以不见于传世文献并不能作为将其分开的依据。现今有多少出土简帛不见于传世文献，难道都要否认其真实性和原始性的存在吗？我看还是以眼前出土的实物形制相同为依据更可靠些，一者它更接近《老子》的原貌，二者已有的简牍制度研究成果表明，抄写同一部书所用简牍形状、大小、契口相同。而郭店出土的《太一生水》和简本《老子丙》在此三方面均相同，可见它们原是同一部书之内容，整理者最初作出的“原来可能是与《老子丙》合编一册”的意见是对的。如果要断定《太一生水》非老聃所作，那麽就要断定它与简本《老子丙》不是同一部书之内容，抑或是连同《老子丙》一起都是非老聃的作品。然而这可能吗？

二、从语法句式和所涉及的人、事、物来看，《太一生水》与简本《老子》极为相似，应为同一人即老聃所作。

彭浩在其《郭店楚简老子校读》中指出“《太一生水》则是一篇亡佚已久的著作，其中部分文句与内容和《老子》相同或相近，但是它所

表述的宇宙生成理论及以阴阳家学说所作的解释却是前所未有的。"[11]彭浩在校读时注意到了该问题,只是未作进一步的阐释。

在通读郭店楚简道家著作时我们会发现在文句上多次出现"是以"、"是故"、"是谓"、"故"等句式,它们在释义上相当于现代汉语的"因而",上下文联系起来一读均给人"一气呵成"的感觉。现列表如下:

句式＼出自	简本《老子》甲	简本《老子》乙	简本《老子》丙	《太一生水》	共计
是以	7	3	3	7	20
是故	1	/	/	1	2
是谓	3	3	/	/	6
故	5	1	6	4	16

从上表我们可以看出老聃写作语法文句上的特点之一就是较多的使用以上句式。这说明《太一生水》与简本《老子》甲、乙、丙三组出于同一人之手。

在郭店楚简道家著作中,作者所涉及的人有:民、百谷王、圣人、人主、善为士、赤子、上士、中士、下士、君子、我、百姓、侯王等,而老聃所称道的人是圣人、百谷王、侯王、君子等。

称道之人＼出自	简本《老子》甲	简本《老子》乙	简本《老子》丙	《太一生水》	共计
圣人	7	/	2	1	10
百谷王	2	/	/	/	2
侯王	2	/	/	/	2
君子	/	/	2	1	3
王	2	/	/	/	2

从上表中可以看出简本《老子》甲、丙和《太一生水》较多地出现

圣人和君子概念，并且指称的话语意向并无二致。

此外，郭店楚简道家著作中还多次称道“天地”、“万物”或单独称道“天”、“地”（当然不含“天下”字样中之“天”）。

出自 称道之人	简本《老子》甲	简本《老子》乙	简本《老子》丙	《太一生水》	共计
天地	4	/	/	4	8
万物	6	/	1	2	9
天	3	1	/	5	9
地	2	/	/	4	6

真正做到了“天地名字并立”，“是以圣人能辅万物之自然”。由此可见《太一生水》和简本《老子》甲、乙、丙三组实出自同一人之手。

三、从义理上看，《太一生水》与简本《老子》甲、乙、丙三组尤其是简本《老子》甲有关内容前后呼应，紧密联系，互为阐释。

笔者认为，从宇宙生成论角度和阐述“道”的特点来讲，《太一生水》是对简本甲15、甲16、甲17、甲22(本文所据简本《老子》甲、乙、丙详细篇章次序源自涂宗流著的《郭店楚简平议》，下同，不另注)[12]的理性注解和总结。

1、《太一生水》的宇宙生成方式有四个层面：其一是直接生成层面，“太一生水”便是；其二是“反辅”层面，“水反辅大一，是以成天。天反辅大一，是以成地。”其三是“复相辅”层面，“天地复相辅也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复相辅也，是以成沧热。沧热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止。”在这一过程中，每一对自然天象生成下一对自然天象时都是“复相辅”的方式。其四是逆向生成层面即回溯追述生成方式，“故，岁者湿燥之所生也。湿燥者沧热之所生也。沧热者四时之所生也。四时者阴阳之所生也。阴阳者神明之所生也。神明者天地之所生也。天地者大一之所生也。”这一逆向宇宙生成表述和“天道

员员,各复其根"(简甲 17)同出一辙。逆向生成方式是《太一生水》与其它宇宙生成论天象生成过程相区别的最本质所在。这同一生成过程中的四个不同层面正是道"辅万物之自然"(甲 12、丙 4)的具体表现。它生生不息"周而或始"的运动就是"天地之间,其犹橐籥与?虚而不屈,动而愈出"(简甲 16)。"天地者大一之所生也"即"有道昆成,先天地生"(简甲 15)的逆向追溯。《太一生水》中的"以己为万物母;一缺一盈,以己为万物经。此天之所不能杀,地之所不能厘,阴阳之所不能成。"阐述的就是"敓穆,独立不改,可以为天下母"(简甲 15)的"道"的最基本的特点,所以接着就说"君子知此之谓道"。《庄子·天下篇》说的"主之以太一"即指此。

2、简甲中有"太"或"一"单独使用,是"太一"初创时期的雏形。

简本《老子》甲 15"有道昆成,先天地生,敓穆,独立不改,可以为天下母。未知其名,字之曰道。吾强为之名曰大。大曰潛,潛曰远,远曰反。天大,地大,道大,王亦大。国中有四大安,王居一安。人法地,地法天,天法道,道法自然。"与传世本第 25 章相对应,郭沫若在他的《先秦天道观之进展》中指出"吾不知其名,字之曰道。强为之名曰大"句"大"字后脱"一"字,当作"大一",并认为"所谓'大一'便是'太一',便是'道'",这应是有一定的预见性。[13]并且有先秦典籍为据,《吕氏春秋·大乐》就载:"道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之名,谓之太一。"从句式到义理都与简甲 15 和传世本第 25 章极为相似,或许是《吕氏春秋·大乐》的作者从简本和传世本《老子》共同的祖本中引用过来的。但考今之简本并无,是否当时郭沫若猜测错了呢?丁四新在他的博士学位论文里也探讨过此事,说郭沫若的猜测"纯出于臆断,并无真实根据"。[14]其实在此有没有"一"字,对视"大"为"道"之别称并无关大碍。因为在老子哲学中,"大"为"道"之别称已是学界的共识。真正值得注意的是后面的"天大,地大,道大,王亦大。国中有四大安,王居一安"之"王居一安"四字。学界绝大多数人将此理解为"圣人是四大之一","一"为数词。但仔细考察后我

们就会发现,此处的"一"不是数词而为"道"之别称,"居"由"处于、位于"之意引申为"持守",故此处文字应理解为"所以说天大,地大,道大,圣人亦大。宇宙中有四大,为何圣人也大呢?因为圣人持守着道,故亦大。"本章主要是讲"道"的产生和特点,重点都是围绕一个"道"字。在老子心中,圣人和天、地、道一样有着崇高的地位,因为他持守着道,从而老子将他与天、地、道一起并列为四大。《庄子·知北游》就有"通天下一气耳,圣人故贵一"的思想。如果将本应理解为"圣人持守着道"的"王居一安"理解为"圣人是四大之一",那不但是肤浅的解说,而且背离了老子的原始旨趣。况且惜墨如金的老聃在写仅二千余言的著作时决不会画蛇添足,多此赘笔来一个"四分之一"的说法。可见老聃早期给"道"称名为"大(太)"或"一",是"大一(太一)"初创时期的雏形。他晚年作《太一生水》时便将其合称为"太一"了。然而目前大部分学者认为老聃思想中并无"太一"之说,从而将《太一生水》看成非老聃的作品,其实这是一种熟视无睹的误解。

3、简甲 22 中有"返也者,道动也"在《太一生水》中就是宇宙的逆向生成层面和"周而或始"的运动。《太一生水》"天道贵弱,削成者以益生者;伐于强,责于坚,以辅柔弱。"是对简甲 22"弱也者,道之用也"的详细解说。贵柔守弱是老聃的重要思想,《庄子·天下篇》也说老聃的思想"以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实"。《文子》也记载老聃的学说"柔弱者,道之用也。反者,道之常也;柔者,道之刚也;弱者,道之强也"。

4、郭店楚简道家著作体现出了春秋战国之交"天道"向"人道"的初期演绎和重"名"思潮的发展。"天道"和"名"的概念在简本《老子甲》和《太一生水》中多次出现。

郭店楚简道家著作尤为称说"天道":"天道员员,各复其根。"(简本《老子甲》17)"功遂身退,天之道也。"(简本《老子甲》23)"天道贵弱。"(《太一生水》)"天道"既是老聃效法自然的哲学基础,又是他思考人生的起点和归宿。

老聃重"名"。"始制有名"(简甲 14),强调万事开始就须立制判分,就要有名分称谓;故《太一生水》中"道也其字也,请问其名?"简甲15"未知其名,字之曰道。吾强为之名曰大";有了名分称谓并按名分称谓行事才能保全自己,"名亦既有,夫亦将知止。知止所以不殆。卑道之在天下也,犹小谷之与江海。"(简甲 14)"以道从事者必托其名,故事成而身长;圣人之从事也,亦托其名,故功成而身不伤。"(《太一生水》)如此就是"功遂身退,天之道也。"(简甲 23)

5、在写作风格上,《太一生水》和简本《老子》甲、乙、丙三组一样古朴、通俗而易懂,这与传世本《老子》人为的玄奥、艰涩、不可捉摸有很大的区别;也与传世文献中其它宇宙生成论著作充满神秘色彩有很大区别。

从以上几点我们可以看出,《太一生水》和简本《老子》甲、乙、丙三组尤其是简本《老子》甲组不但有语法句式,指称人、物上的相似,而且在义理上所阐发的"道"之内涵都如此紧密关联,前后呼应,非出一人之手不能为!这一人是谁呢?他就是老聃。因此从郭店楚简道家著作内在关联来说,《太一生水》是简本《老子》不可分割的一个组成部分,是老聃本人的作品。

《太一生水》是老聃受《周易》的影响,在他归隐时所作。

郭沂曾指出,简本《老子》出自老聃,传世本《老子》出自太史儋,太史儋将简本《老子》的内容悉数纳入而写成传世本《老子》[④]这是很有道理的。但传世本中为何没有《太一生水》呢?对于这一问题只能作一猜测:老聃曾将《太一生水》传给文子(今本《文子》中多次提到"太一",简本《文子》中也有"一"的哲学概念),文子将其传给太史儋,太史儋传给关尹,但他在函谷关著今本《老子》时,因与自己积极入世的意识相应,过分注重治国修身之术,而未将《太一生水》写入今本《老子》,代之以起的是自己的宇宙生成说"道生一,一生二,二声三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和"(王弼注本 42 章)(很明显

它们是两种不同的宇宙生成体系),从而使得传世本《老子》不见《太一生水》。但关尹自太史儋经文子得老聃所传"太一"学说是实,并且进一步发扬了老聃的学说和思想,使得"太一"学说曾经成为一大思潮,因而《庄子·天下篇》的作者写道"关尹、老聃闻其风而悦之,建之以常无有,主之以太一。"

从其阐述的包含着阴阳变化的文化内涵和底蕴来看,《太一生水》显然是老聃受《周易》的影响,在他归隐时所作。阴阳之说由来已久,《易传·系辞上》云:"一阴一阳之谓道。"又云"生生之谓易,""夫易,广矣大矣,以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣。"《庄子·天下篇》也有"《易》以道阴阳",《说文解字》释"易"为"日月为易,象阴阳也"。[15](汉)《列子·天瑞》里载"视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。易无形埒,易变而为一,一变而为七,七变而为九。九变者,穷也,乃复变而为一。一者,形变之始也。"《易纬·乾凿度》也有同样的描述。"易变而为一","一者,形变之始也。"可见"一"源于"易","一"是万物产生的开始。"一"即《太一生水》之"太一"。《太一生水》中不仅有"阴阳"的"具象"如"神明复相辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时"中之"阴阳",而且有"阴阳"的抽象,如太一、天、神、阳、春夏、热、燥等为阳之范畴,水、地、明、阴、秋冬、沧、湿等为阴之范畴。老聃在作《太一生水》时受《周易》影响是很明显的。

那么老聃作《太一生水》是在何时呢?愚以为是他在弃官归隐时所作。老聃和太史儋到底谁归隐的问题应予重新探讨。《史记》中的《周本纪》、《秦本纪》、《封禅书》、《老子列传》等都多次谈到太史儋游说秦献公:"始秦与周合,合五百岁而离,离七十岁而霸王者出焉。"[16]从其对秦献公的游说之词来讲,实在是看不出他有归隐的意识,反而体现了他"无不为"的积极入世倾向。据有学者考证,太史儋说秦献公的时间在前374年[17]秦国正当崛起之时,他弃周入秦显然是为了求取功名,与归隐毫无半点联系,说太史儋归隐有悖常理;并且他著

的传世本《老子》充满了修身治国权谋诡诈之术就是一个明证。而老聃归隐应是事实:其一,《史记·老子列传》记载孔子问礼于老聃时,老聃说:"君子得其时则驾,不得其时则蓬累而行"[18]反映了他的归隐倾向,也反映出他对世事的洞察和对自己处境的感叹;其二,后人对老聃去向的详细情况无从考证就证明了他的确归隐。至于他归隐的原因我们也可作一猜测:老聃生活的时代在春秋末期战国初期,在此之前周王室史官有着崇高的地位,中早期的老聃一者是"周守藏室之史"[19],二者他掌握着渊博的礼文化知识,所以受到别人的尊敬,可谓是"得其时"了。然而老聃晚年时期却不一样了,此时春秋争霸已进入尾声,战国七雄已初露端倪,从周平王东迁洛阳开始,经历了近三百年的春秋争霸混乱时期,到战国初期,周王室的衰落已成定势,正如《淮南子·要略》所言:"齐桓公之时,天子卑弱,诸侯力征,南夷北狄,交伐中国,中国之不绝如线。"而史官的地位也已经大大下降,代之而起的是"士"人阶层,这就是"天子失官,官学在四夷"。[20]老聃此时"不得其时",他"蓬累而行"也就是必然的了。孔子向老聃问礼之时可能正是老聃准备归隐之时。老聃归隐的路线大体是自西向东,《太一生水》中"天不足于西北,其下高以强;地不足于东南,其上低以弱。不足于上者有余于下,不足于下者有余于上。"就是老聃归隐途中对所见所历的自然地理现象的素朴的哲学概括。这一段文字是现今发现的我国最早正确论述中国地势的语句,体现了该文作者感性观察的经历和形上抽象的智慧。老聃弃周向东出关(或曰大散关)归隐,对中国地势的理性描述自不必说,从形上学角度将中国地势来类况"道"的强弱互补,就体现了老聃"道法自然"的智慧和贵弱的核心思想。他最终还是将《太一生水》传给了文子,从而使得这一思想继续流传。

因此,我们可以得出以下结论:《太一生水》是简本《老子丙》的组成部分,是老聃受《周易》的影响,在他归隐之时所作。归隐后,相对以前较多地探讨人生观政治观来说,此时他更关注的是宇宙起源和

生成问题。《太一生水》既是一篇以日常生活体验和亲身经历为基础的哲学著作，又是对简本《老子》甲、乙、丙相关问题的进一步阐述和引申。虽然它写成的时间可能迟于其它各章，但从老聃的哲学思想是从宇宙论到人生论再到政治论的理路来看，《太一生水》可说是整个简本《老子》的总纲和开篇部分。

（作者为荆门沙洋师范高等专科学校学报编辑部副主编）

① 湖北省荆门市博物馆．"荆门郭店一号楚墓"(P.35－48)．文物(北京)．1997，(7)．

② 李学勤．"荆门郭店楚简所见关尹遗说"(P.7)．邢文主编，艾兰，魏克彬，邢文编译．

郭店老子："东西方学者的对话"．北京：学苑出版社，2002．

③ 李学勤．"荆门郭店楚简所见关尹遗说"(P.5)．邢文主编，艾兰，魏克彬，邢文编译．

郭店老子："东西方学者的对话"．北京：学苑出版社，2002．

④ 郭沂．《从郭店竹简看先秦哲学发展脉络》(P.30—32)．光明日报(京)，1999，4.23．⑤．

⑤ 陈鼓应．《大一生水》和《性自命出》发微(P.30～36)．东方文化(广州)，1999，(5)．

⑥ 黄钊．《竹简老子应为稷下道家传本的摘抄本》(P.67－73)．中州学刊(郑州)，2000，(1)．

⑦ 萧汉明．《〈大一生水〉的宇宙论与学派属性》(P.32－37)．学术月刊(上海)，2001，(12)．

⑧ 骆兰．《"郭店楚简国际学术研讨会"综述》(P.90－91)．理论月刊(武汉)，2000，(1/2)

⑨ 陈鼓应．《老子注释及评价》(P.1)．北京：中华书局，1984．

⑩ 荆门博物馆．《郭店楚墓竹简》(P.125)．北京：文物出版社，1998．

⑪ 《郭店楚简老子校读·前言》．彭浩．武汉：湖北人民出版社，2001．

⑫ 涂宗流．《郭店楚简平议》．香港：国际炎黄文化出版社，2002．

⑬ 郭沫若．《青铜时代》(P.37)．北京：人民出版社，1954．

⑭ http://www.jianbo.org/Zzwk/2002/D/dingsixin/guodian/zhang2－1,2.htm．

⑮ (汉)许慎撰．(宋)徐铉校定．《说文解字》(P.198)，南京：江苏古籍出版社，2001．

⑯ 司马迁．史记(P.639)．郑州：中州古籍出版社，1994．

⑰ 郭沂.《从郭店竹简看先秦哲学发展脉络》(P.30－32).光明日报(京),1999,4.23.⑤.

⑱ 司马迁.史记(P.639).郑州:中州古籍出版社,1994.

⑲ 司马迁.史记(P.639).郑州:中州古籍出版社,1994.

⑳ 四书五经(P.632).乌鲁木齐:新疆人民出版社,1996.

《太一生水》"成岁而止"和楚帛书"止以为岁"

杨泽生

《太一生水》1～5号简云：

太一生水，水反辅太一，是以成天。天反辅太一，是以成地。天地[复相辅]也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复〈相〉辅也，是以成沧热。沧热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止。故岁者，湿燥之所生也。湿燥者，沧热之所生也。沧热者，〈四时之所生也〉。四时者，阴阳之所生〈也〉。阴阳者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。

这段话讲述了太一、水、天、地、神明、阴阳、四时、沧热、湿燥和岁的相辅相生关系，内容非常重要。在这个复杂的相生链中，岁是终端，所以简文说"成岁而止"；而"止"字原作"歨"，据此我们可以对楚帛书"乃歨以为岁"进行正确的考释，从而纠正历来学者对此句的误解，并进一步彰显《太一生水》的重要学术价值。

楚帛书甲篇有三个与《太一生水》"歨"字相同的字，分别见于第二、第四、第七行，其相关文例如下：

(1) 以司堵壤，咎而歨达。

(2) 四神相代，乃歨以为岁，是惟四时。

(3) 共工踵歨，十日四时口。[1]

(1)中的"达"字过去有"逬"和"数"等不同释法，均与字形、文义不合；曾宪通先生根据九店楚简和郭店楚墓竹简"达"字的写法，改释

为“达”,[2]甚是。(2)中的“代”字原文作“戈”字形,李家浩先生认为是“弋”字的繁文,应该读为“代”,[3]这已成为定论。(3)中的“踵”字过去有“鬼”、“行”、“夸”、“刵”等多种不同释法,也都与字形和文义不合;吴振武先生认为“此字应分析为从‘大’从‘冢’省,即‘冢’字的异体”,在帛书中读为“踵”,[4]其说可从。[5]

(1)、(2)、(3)中的“歨”字过去释为“步”。对这些有关的字句,饶宗颐先生解释说:

> 司堵壤与平水土有关。咎可读为晷。《释名·释天》:“晷,规也,如规画也。”《尚书大传·洪范五行传》:“帝令大禹步于上帝。”郑注:“步,推也。”此指推步,五帝纪所谓“数法日月星辰”也。
>
> “步以为岁”者,《汉书·天文志》:“天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象。”
>
> 其言共工夸步,……夸步释为大步,义亦通。[6]

如前面所述,饶先生所说的“夸”字吴振武先生释作“踵”,所谓“夸步”即“踵步”,他说:

> “踵步”一词后世习见,用喻效法或继续前人之事,相当于“踵武”(《楚辞·离骚》王逸注:“踵,继也;武,迹也。”)、“踵迹”等词。本篇第二章最后既说‘帝俊乃为日月之行’,接下来第三章说‘共工踵步’,‘十日四时’如何如何,正是说明共工所为乃是承续帝俊之业。”[7]

由于上述说法都有一定道理,从“之”从“止”的歨字和本从两个“止”的“步”字在字形上也很接近,而且“之”和“止”在战国文字里的确有相混的现象,[8]所以大家好象没有怀疑将其释为“步”的可靠性。

从字形来看,“歨”字又见于战国陶文、古玺、包山简和郭店简,它们与“步”字的写法都有所不同,很难说其上部所从的“之”是“止”旁偶尔相混所致。从文义上看,把“歨”释为“步”也不能很好地解释包括楚帛书在内的相关材料,比如(1)中所谓的“步达”就有点费解,而且不见于传世文献;(2)中所谓的“步以为岁”与饶先生所引《汉书·

天文志》“序二十八宿，步五星日月”并不相同。而(3)中所谓的“躔步”虽然后世习见，但是根据《汉语大词典》，最早的用例也晚至清朝。[9]可见，把楚帛书中的“歨”释为“步”是值得怀疑的。

正所谓“他山之石，可以攻玉”，我们只要考察一下“歨”字在战国陶文、古玺和包山简、郭店简等材料中的用法，特别是对照《太一生水》“成岁而歨(止)”这句话，我们完全可以解决楚帛书“歨”字的释读问题。

战国陶文和古玺中的“歨”字都用作人名：


《陶汇》3.266


《陶汇》3.319[10]；


《玺汇》0906


《玺汇》2472[11]

陶文此字历来释为“步”字。[12]而古玺此字在《玺汇》和《古玺文编》、《玺印文综》等书中也都被释为“步”；[13]裘锡圭先生很早就曾表示怀疑，认为它可能是“之”字表示本义的分化字。[14]但这个看法不能从玺文本身得到证实。

“歨”字又多次在包山楚简中出现。除了239号简的“歨”是从“上”从“止”之字的讹体之外，228、230和232号简的“歨”，都出现在“出入歨王”（见左图）这样的文例当中。相同的文例还见于其它竹简，只不过与“歨”相当的字在197和201号简中写作“事”，在209、212和216号简中写作“时”，在226号简中写作“寺”(见右图)。整理者把

这几枚简中的"寺"和"時作"寺"(见右图)。整理者把这几枚简中的"寺"和"時"字读作"待",认为"歨"是"寺字异体,读作待"。[15]根据文例,整理者把"歨"读作"待"无疑是正确的,但说是"寺字异体"则有困难。李天虹先生说"此字应是从止之声之字",根据"古文字之寺音同可通",认为"此字当释作峙"。[16]根据战国时候带有移动意义的字往往增加"止"旁的情况,[17]前引裘说认为可能是"之"字表示本义的分化字似乎更有道理一些。但李家浩先生告知,他认为"歨"是两声字,"之"、"止"皆声,与战国文字中常见的两声字"𤼈"等同类。无论怎样分析,根据"歨"在包山楚简中的用法,其所从的"之"或"止"旁具有表音作用而与"步"字无关的结构性质是可以得到确认的。这就为楚帛书"歨"字的正确释读打开了大门,而个别工具书把它当作"步"字来处理,[18]这是不妥当的。

众所周知,郭店楚墓竹简都是先秦古书,人们可以利用它来解决古文字资料中的许多疑难问题,不少学者在这方面也做出了很大的成绩。[19]曾宪通先生的《楚帛书文字新订》是利用郭店竹书研究考订楚帛书的重要作品,其指出"利用新出简帛材料与楚帛书合证,某些问题尚有可为",[20]这是很有见地的。李学勤先生由郭店竹书"刚之梪也"之"梪"可以读为"柱",把楚帛书中"天梪"读为"天柱"[21]也是佳例。包括《太一生水》"成岁而歨"的"歨"在内,"歨"字在郭店竹书中共出现16次,没有一次用作"步",这无疑可以为楚帛书"歨"字的释读提供直接的帮助。下面我们就看看"歨"字在郭店竹书中的几种用法。[22]第一种是用作"止",例如:

① 始制有名。名亦既有,夫亦将知歨,知歨所以不殆。(《老子》甲19~20)

② 知歨不殆。(《老子》甲36)

③ 乐与饵,过客歨。(《老子》丙4)

④ 湿燥复相辅也,成岁而歨。[23](《太一生水》3~4)

⑤ 《小雅》云:"非其歨之共,唯王邛。"(《缁衣》7~8)

⑥ 《诗》云:"肃慎尔止,不侃于仪。"(《缁衣》32)

⑦ 《诗》云:"穆穆文王,于缉熙敬止。"(《缁衣》33~34)

⑧ 君子集大成。能进之为君子;弗能进也,各止于其里。(《五行》42)

⑨ 而民不可也。(《遵德义》20)

⑩ ……止之。(《语丛一》111)

第二种用作"待",如《性自命出》1号简:"止物而后作,止悦而后行,止习而后定。"共有3例。

第三种是是用作"之",如《五行》篇10号简:"亦既见止,亦既觏止,"共有2例。

第四种是用作"等",如《五行》篇35号简:"贵贵,其止尊贤,义也。"仅1例。

根据帛书上下文和上引郭店竹书"止"字最常见的第一种用法,(2)中的"止"无疑应该释为"止"。这样,帛书"四神相代,乃止以为岁"与上引《太一生水》"成岁而止"密切相关。当然,"乃止以为岁"是承"四神相代"而言的,"四神相代"犹言四时相代,意思是说四时相代一周而止,是为一岁。"成岁而止"的"止"则与之小有区别,是指太一、水、天、地、神明、阴阳、四时、沧热、湿燥相辅相生到岁而止。《尚书·尧典》:"期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁。"[24]《国语·越语下》:"赢缩以为常,四时以为纪,无过天极,究数而止。"[25]《淮南子·天文》说:"四时而为一岁,""一岁而匝,终而复始。"[26]《史记·历书》:"次顺四时,卒于冬分。"[27]显然,传世文献的这些记载都可以跟《太一生水》"成岁而止"和帛书"乃止以为岁"相互印证。

由上引郭店竹书"止"字的第三种用法,(3)中"共工踵止"的"止"应该释为"之","之"指代共工所承续的"帝俊之业"。根据上下文,帛书"共工踵之"显然要比读作"共工踵步"合理得多。

(1)中"止"字的释读比较麻烦,但其与"之"相通当无疑问。"咎"旧释为"晷",李学勤先生"疑读为轨或规"。[28]我们认为读作"轨"

可能是正确的,轨当遵循讲,如《尹文子·大道下》:"心不畏时之禁,行不轨时之法,此大乱之道也。"㉚然则"歨"字应该读为"之"或其它的字,㉛还有待进一步研究。

对"歨"字的正确认识,在文化史研究上有一定意义。过去有学者沿用释"步"的旧说,认为这些带有所谓"步"字的帛书材料反映了"推步规天"的传说;说"日月神推步规天、丈量天地,原是一个古老而普遍的神话母题。以前因为材料不足,还不曾有人揭发其文化意蕴。帛书《四时》篇的公布,极大地开拓了我们的视野。除禹推步规天传说还见于《山海经》、《淮南子》等文献外,其它诸如伏羲、帝俊、四神、共工'推步'、'夸步'传说,不见于其它任何典籍。帛书材料之珍贵由此可见";又说"推步规天原是我国宇宙论中的主要内容,这一点在其它书面文献里已零碎不全,而在帛书《四时》篇里则保存完整,颇值珍爱。"[31]这实际是不恰当地利用和发挥了这些珍贵的资料。

对于"岁"的生成,传世文献只有只字片语的记载,非常简略。《太一生水》和楚帛书的记载都比较详细,其中前者引入"太一""神明"、"阴阳"等诸多概念,内容复杂并富含哲学意味;后者引入神话传说,既生动形象又富有神秘色彩,两者可谓各具春秋。而它们以"成岁而歨"和"乃歨以为岁"为中心,无论是文字书写还是句子内容,都能相互印证,这实在是非常难得的事情。

附记:本文的写作承蒙李家浩先生提供修改意见,谨志谢忱。

(作者为中山大学中文系博士生)

① 参看饶宗颐、曾宪通《楚帛书》香港:中华书局,1985年,图版一六、一七~一八、二一~二二;饶宗颐、曾宪通《楚地出土文献三种研究》,北京:中华书局,1993年,图版七一、七二~七三、七六~七七。

② 曾宪通《楚帛书文字新订》,吉林大学古文字研究室编《中国古文字研究》第一辑,长春:吉林大学出版社,1999年,90~91页。

③ 李家浩《战国郮布考》,中华书局编辑部编《古文字研究》第三辑,北京:中华书局,1980年,161页。

④ 吴振武《楚帛书"夸步"解》,李学勤、谢桂华主编《简帛研究》第二辑,北京:法律出版社,1996年,56~57页。

⑤ 此字也可分析为从"大"、"主"声(参何琳仪《句吴王剑补释——兼释冢、主、开、亐》,香港中文大学中国语言及文学系编《第二届国际中国古文字学研讨会论文集》,1993年,249~263页),但"主"古音在章母侯部,并不影响将其读为古音属章母东部的"踵"。

⑥ 饶宗颐《楚帛书新证》,注①《楚帛书》16、20、32~33页。

⑦ 同注④57页。

⑧ 参看曾宪通《长沙楚帛书文字编》,北京:中华书局,1993年,36页。

⑨ 罗竹风主编《汉语大词典》第10卷,上海:汉语大词典出版社,1992年,519页。

⑩ 高明《古陶文汇编》,北京:中华书局,1990年,109、122页。

⑪ 罗福颐主编《古玺汇编》,北京:文物出版社,1981年,109、240页。

⑫ 参看顾廷龙《古匋文孴录》二·二,国立北平研究院石印本,1936年;金祥恒《陶文编》二·一〇,台北:艺文印书馆,1964年;高明、葛英会《古陶文字徵》,北京:中华书局,1991年,136页;何琳仪《战国古文字典》,北京:中华书局,1998年,上册592页;汤余惠主编《战国文字编》,福州:福建人民出版社,2001年,86页。

⑬ 罗福颐主编《古玺文编》,北京:文物出版社,1981年,32页;方介堪编纂、张如元整理《玺印文综》,上海:上海书店,1989年,98页。

⑭ 见其对吴振武先生1984年吉林大学博士学位论文《〈古玺文编〉校订》第23条所作眉批。

⑮ 荆沙铁路考古队《包山楚简》,北京:文物出版社,1991年,32~36页释文,57页注释(453),图版八八、八九、九三、九四、九六、一〇〇~一〇二、一〇五。望山楚简29、31号也有"出入侍王",其中"侍"写作"寺"或"峙",参湖北省文物考古研究所、北京大学中文系《望山楚简》,北京:中华书局,1995年,图版26页,释文70、71页。

⑯ 李天虹《〈包山楚简〉释文补正》,《江汉考古》1993年第3期88~89页。

⑰ 如"上"、"升"、"来"、"降"等字写作从"止",参看注⑫《战国文字编》83、85、946页。

⑱ 滕壬生《楚系简帛文字编》,武汉:湖北教育出版社,1995年,125页。

⑲ 参陈斯鹏《郭店楚简文字研究综述·利用新材料解决旧问题》,饶宗颐主编《华学》第五辑,广州:中山大学出版社,2001年,242~243页;赵平安《郭店楚简与商周古文字考释》,廖名春编《新出简帛与儒家思想国际学术研讨会论文集》,清华大学:2002.3.31~4.2,170~181页,《古籍整理研究学刊》2003年第1期1~3页。

⑳ 同注[2]89~95页。

㉑ 李学勤《"桓"字与真山楚官玺》,北京大学中国传统文化研究中心编《国学研究》第八卷,北京:北京大学出版社,2001年,173~176页。

㉒ 张光裕主编《郭店楚简研究第一卷 文字编》,台北:艺文印书馆,1999年,257～258页。

㉓ 李学勤先生曾将此"㱃"字释作"旋",见其著《荆门郭店楚简所见关尹遗说》,姜广辉主编《郭店楚简研究》,沈阳:辽宁教育出版社,1999年,161页。

㉔ 《十三經注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年影印阮刻本,上册119页下。

㉕ 上海师范大学古籍整理研究所校点《国语》,上海:上海古籍出版社,1988年,下册653页。

㉖ 刘文典《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,1989年,上册117、110页。

㉗ 司马迁《史记》,北京:中华书局,1982年第2版,第4册1255页。

㉘ 李学勤《简帛佚籍与学术史》,南昌:江西教育出版社,2001年,48页。

㉙ 《诸子集成》,北京:团结出版社,1996年,第六卷237页。

㉚ "之"与"事"、"得"古音相近,可以相通。"得达"见于上博竹书《孔子诗论》19号简:"《木瓜》有藏愿而未得达也。"(马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,上海:上海古籍出版社,2001年,31页图版)

㉛ 江林昌《子弹库楚帛书"推步规天"与古代宇宙观》,李学勤、谢桂华主编《简帛研究》第三辑,南宁:广西教育出版社,1998年,122～128页。

郭店楚简《语丛二》笺释

刘 钊

从《郭店楚墓竹简》出版到现在已经有五年多的时间，在这五年多的时间里学术界积累了相当多的研究成果，但是其中对于《语丛》一、二、三诸篇的研究却相对较少。据笔者所知，目前似乎只有涂宗流、刘祖信先生的《郭店楚简先秦儒家佚书校释》[①]和李零先生的《郭店楚简校读记》[②]二书涉及对《语丛》诸篇全篇的考释或校读，而其它涉及《语丛》诸篇的研究则大都是针对《语丛》中个别字词或某一段文意进行考释分析的文章。

本文将在学术界已有研究成果的基础上，对《语丛》二全篇进行笺释。不妥之处，敬请指正。

一

《语丛》二简文形制与《语丛》三略同，都是由短简构成。现存竹简 54 枚，简长 15·1—15·2 厘米，除去残文，现存 344 字。编线三道。简文都是由文句整齐的格言构成，一般一至三句为一段，段后有句读，句读后的空白不再接抄。

简文原无标题，整理者拟为《语丛二》。李零先生据 44 号简文中"名数"二字拟为《名数》，这一意见很有启发意义。[③]

对于简文的编联，《郭店楚墓竹简》一书共编联了 17 个编联组，即：

1 + 2 + 3 + 4　　8 + 9　　10 + 11 + 12　　13 + 14　　15 + 16
17 + 18　　20 + 21 + 22　　23 + 24　　25 + 26 + 27　　28 + 29
30 + 31　　32 + 33　　34 + 35　　36 + 37　　40 + 41　　43 + 44

52+53+54

李零先生对简文重新进行了编排，剔除了43+44编联组，这个意见无疑是正确的。因为实在看不出简43与44之间文意的必然联系。李零先生还将简文分为三章，按文意对简文进行了重新分类。我们认为除了简文中“某生于某”一类句子显然应该归属于一类外，其它简文目前似乎尚难以据文意清楚地分出类别，所以我们以下重新写出的释文仍不分章，只是将文意接近的简文排在一起，以清眉目。

以下是对简文的重新隶释和排列。④

1、名数也，由□伦生。【44】

2、情生于性，礼生于情，【1】，严生于礼，敬生于严，【2】望生于敬，耻生于望，【3】悡生于耻，慊生于悡【4】。

3、喜生于忧，乐生于喜，【28】悲生于乐。【29】

4、愠生于忧。【7】

5、愠生于性，忧生于愠，【30】哀生于忧。【31】

6、惧生于性，嫌生于惧，【32】望生于嫌。【33】

7、爱生于性，亲生于爱，【8】忠生于亲。【9】

8、恶生于性，怒生于恶，【25】胜生于怒，惎生于胜，【26】贼生于惎。【27】

9、欲生于性，虑生于欲。【10】倍生于虑，争生于倍，【11】党生于争。【12】

10、子生于性，易生于子，【23】肆生于易，易生于肆【24】

11、智生于性，化生于智，【20】悦生于化，好生于悦。【21】从生于好。【22】

12、强生于性，立生于强，【34】断生于立。【35】

13、弱生于性，疑生于弱，【36】背生于疑。【37】

14、贪生于欲，倍生于贪，【13】忡生于倍。【14】

15、谖生于欲，讦生于谖，【15】妄生于讦。【16】

16、偎生于欲，𢝀生于偎，【17】，盗生于㥯。【18】

17、急生于欲，𢜶生于急。【19】

18、大生于……【6】

19、文生于礼，博生于文。【5】

20、凡必，有不行者也。【39】

21、知命者无必。【47】

22、誇，自宴也。贼，退人也。【43】

23、未有善事人而不返者。【45】未有誇而忠者。【46】

24、小不忍，败大势。【51】

25、毋失吾势，此势得矣。【50】

26、凡悔，已道者也。【38】

27、其所之同，其行者异。【52】有行而不迪，有迪【53】而不行。【54】

28、有德者不移。【48】

29、疑取在。【49】

30、凡悦，作于与者也。【42】

31、凡过正一，以失其它【40】者也。【41】

二

以下对简文逐句进行笺释。

1、名数也，由□伦生。【44】

简文"□"字不识。"伦"本作"䌉"，假借为"伦"。"名数"一词在秦汉时期常用为"户籍名簿"的意思，但其本义当如字面所示。即"名称数量"之意如《云笈七签》卷一百一十四经传部传十三谓："如此下药，略举其端，草类繁多，名数有千。"所以"名数"其实就是指"名目"或"种类"。"□伦"具体所指不详，但"伦"古代用为"理"、"等"义，所以简文文意大致仍可推定。

李零先生认为简文此句乃总领全文的开头，所以将其置于简首。

“名数”即总括下文的“某生于某”诸多关于性情和欲望的儒家理论范畴。

简文说名目种类是由等级产生的。

2、情生于性，礼生于情，【1】严生于礼，敬生于严，【2】望生于敬，耻生于望，【3】㤈生于耻，慊生于㤈。【4】

从此段文句始，以下皆为“A生于B,C生于A”一类句式。《孙子·兵势》：“乱生于治，怯生于勇，弱生于强。”乃“A生于B,C生于D”句式，但A与B、C与D皆互为反义词。《云笈七签》卷四十九秘要诀法部五：“无生于洞，洞生于空，空生于始，始生于元，元生于玄也。”乃“A生于B,B生于C,C生于D”的递进句式。简文的句式很特殊，值得重视。

“情生于性”又见于郭店楚简《性自命出》。“情”指情感，“性”指天性。“礼生于情”即《礼记·坊记》所谓“礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。”这是说“礼”是因人的情感而制定的。“严”义为威严，《礼记·曲礼》：“非礼威严不行”，所以说“严生于礼。”《通玄真经·道德》云：“何谓礼？曰：为上则恭严，为下则卑敬。”古“严”“敬”义近，皆与“礼”有关。马王堆汉墓帛书《老子》甲本卷后古佚书《五行》说：“远而庄之，敬也；敬而不懈，严（也）；严而威之，尊也；尊而不骄，恭也；恭而博交，礼也。”“望”疑用为“责望”之意。《史记·外戚世家》：“景帝以故望之。”司马贞索隐：“望犹责望，谓恨之也。”因恭敬则寄寓厚望，希望落空则易生怨恨。“㤈”字即“黎”字异文，《说文》：“㤈，恨也。从心，黎声，一曰怠也。”“慊”字简文作本从“兼”从“攴”，在此读为“慊”。《玉篇·心部》：“慊，切齿恨也。”《淮南子·齐俗》有“衣若县衰而意不慊”句，高诱注：“慊，恨也。”

简文说情感生成于天性，礼仪生成于情感，威严生成于礼仪，恭敬生成于威严，责望生成于恭敬，耻辱生成于责望，不满生成于耻辱，仇恨生成于不满。

3、喜生于性，乐生于喜，【28】悲生于乐。【29】

"喜"义为"喜好"、"爱好"。《左传·昭公》廿十五年说:"喜生于好,怒生于恶。""喜生于好"即简文的"乐生于喜"。"悲生于乐"即"乐极生悲"之意。郭店楚简《性自命出》有"至乐必悲"句,《逸周书·度训》曰:"知和以知乐,知乐以知哀,知哀以知慧,内外以知人。"文中"知乐以知哀"与"悲生于乐"相关,古人认为"乐"与"哀"相因相生,可以互相转化。《淮南子·原道》谓:"乐作而喜,曲终而悲,悲喜转而相生。"说的就是这个道理。

简文说爱好生成于天性,快乐生成于喜好,悲哀生成于快乐。

4、愠生于忧【7】。

古"愠"与"忧"意义相近。此句与简文下文"忧生于愠"正好相反。这说明了"愠"与"忧"相互转化的关系。

简文说愠怒生成于忧戚。

5、愠生于性,忧生于愠,【30】哀生于忧。【31】

"愠"义为"愠怒"。"忧"义为"忧戚"。古代"愠"与"忧"义相因,《素问·玉机真藏论》:"太过则令人逆气而背病,愠愠然。"张隐菴集注:"愠愠,忧郁不舒之貌。"《汉书·谷永杜邺传》有"慰释皇太后之忧愠"句,"忧愠"乃并列复合词,"愠"亦用为"忧"意。《礼记·檀弓下》:"袒,括发,变也。愠,哀之变也。"将"愠"、"哀"并提,这与简文"哀生于忧"将"哀"、"忧"并提接近。古代又常常"忧"与"哀"并言,如《逸周书·度训》:"小遭其所恶则忧,大遭其所恶则哀。"《晏子春秋·内篇谏下》:"且婴闻之,生者不得安,命之曰蓄忧;死者不得葬,命之曰蓄哀。蓄忧者怨,蓄哀者危,不如许之。"《说苑·修文》:"角乱则忧,其民怨;徵乱则哀,其事勤"《孝经·纪孝行》:"病则致其忧。丧则致其哀。"皆可资比较。

简文说愠怒生成于天性,忧戚生成于愠怒,悲哀生成于忧戚。

6、惧生于性,嫌生于惧,【32】望生于嫌。【33】

"嫌"字简文本作"监",疑读为"嫌"。古从"监"与从"兼"声之字音近可通。

"嫌"义为"嫌疑。"《说文·女部》:"嫌,疑也。""望"义为"怨恨。"

简文说恐惧生成于天性,嫌疑生成于恐惧,怨恨生成于嫌疑。

7、爱生于性,亲生于爱,【8】忠生于亲。【9】

"亲生于爱"与《礼记·哀公问》"弗爱不亲"及《礼记·祭义》"立爱自亲始"观点相近。《左传·庄公》廿十七年说:"夫民,让事,乐和,爱亲,哀丧而后可用也。"

简文说仁爱生成于天性,亲情生成于仁爱,忠信生成于亲情。

8、恶生于性,怒生于恶,【25】胜生于怒,惎生于胜,【26】贼生于惎。【27】

"胜"字简文本作从"乘"从"几",乃楚文字中的"乘"字,读为"胜"。《广韵·蒸韵》:"乘,胜也。"《尚书·西伯戡黎》:"周人乘黎。"孔传:"乘,胜也。""贼"字简文作"恻"。古"贼"、"恻"皆从"则"声,所以"恻"可以借为"贼"。

"恶"即"好恶"之"恶"。《左传·昭公》廿十五年说:"喜生于好,怒生于恶。""怒生于恶"的说法与简文相同。"胜"义为超过,指超过他人,即争强好胜之"胜"。"惎"义为"嫉恨"、"嫉妒"。《小尔雅·广言》:"惎,忌也。""贼"义为"伤害"。《诗·大雅·抑》:"不僭不贼,鲜不为则。"《玉篇·戈部》:"贼,伤害人也。"



简文说憎恶生成于天性,愤怒生成于憎恶,好胜生成于愤怒,嫉妒生成于好胜,伤害生成于嫉妒。

9.欲生于性,虑生于欲,【10】倍生于虑,争生于倍,【11】党生于争。【12】

"倍"字简文本作从心从咅,在此读为"倍"。"倍"义为"背弃"、"背叛"。《礼记·缁衣》:"信以结之,则民不倍。""虑"义为"图谋"。古代"欲"、"虑"意近,故又有"欲虑"一词。《列子·天瑞》有"欲虑充起"、"欲虑柔焉"之句,"欲虑"皆用为并列复合词。典籍中"欲"、"虑"有时并提,如《淮南子·原道》:"除其嗜欲,损其思虑。"即是,"党"字简文本作"尚",在此借为"党"。"党"义为"偏私"。《尚书·洪范》:"无偏无

党，王道荡荡。"孔颖达疏："无偏私，无阿党。"《论语·卫灵公》谓："子曰：'君子矜而不争，群而不党。'"文中"争"与"党"并提，与简文相同。

简文说欲望生成于天性，图谋生成于欲望，背叛生成于图谋，争夺生成于背叛，偏私生成于争夺。

10、子生于性，易生于子，【23】肆生于易，勇生于肆【24】

"肆"字简文本作"帇"，借为"肆"。"勇"字简文本作"容"，借为"勇"。

此句注释引裘锡圭先生按语云："'子'字当读为见于《礼记·乐记》等的'易直子(慈)谅'之'子'，故言'易生于子'。"帇"疑读为'肆'，'肆'有'大'义。"

裘先生将简文的"子"与《礼记·乐记》"易直子(慈)谅"之"子(慈)"联系起来十分正确。

沈培先生指出简文"易"字当训为"平易"、"质直"，"肆"字意近于"直"，乃"直肆"、"放恣"，"容"读为"勇"，"勇"与"直"义亦相因。[⑥]这些解释都非常精彩。

简文说慈爱生成于天性，平易生成于慈爱，直肆生成于平易，勇敢生成于直肆。

11、智生于性，化生于智，【20】悦生于化，好生于悦，【21】从生于好。【22】

"智"义为"智慧"。"化"义为"感化"。"悦"义为"悦服"，《广雅·释诂上》："悦，服也。"郭璞注："皆谓喜而服从。""好"字简文本作从"丑"从"子"，乃"好"字古文。

关于"智"与"性"的关系典籍有如下记载：《孟子·尽心》谓："君子所性，仁义礼智根于心。"《韩非子·显学》谓："夫智，性也，寿，命也。"《云笈七签》卷九十七语要部连珠谓："性有愚智，情有利欲。性者，仁义礼智信也。"这就是简文所说的"智出于性。"

关于"智"与"化"典籍也有记载：马王堆帛书老子甲本卷后古佚书《德圣》谓："圣，天知也。知人道曰智，知天道曰圣。圣者声也。圣

者智,圣之智知天,其事化翟。其谓之圣者,取诸声也。如天者有声,知其不化,智也。化而弗知,德也。化而知之,缀也。"《列子·天瑞》谓:"自生自化,自形自色,自智自力,自消自息。谓之生化形色智力消息者,非也。"《管子·内业》谓:"一物能化谓之神,一事能变谓之智,化不易气,变不易智,惟执一之君子能为此乎!"《黄帝内经·素问·五运行大论》谓:"其在天为玄,在人为道,在地为化;化生五味,道生智,玄生神,化生气。"《吕氏春秋·决胜》谓:"智则知时化,知时化则知虚实盛衰之变,知先后远近纵舍之数。"《吕氏春秋·骄恣》谓:"智短则不知化,不知化者举自危。"《大戴礼记·保傅》谓:"习与智长,故切而不攘;化与心成,故中道若性;"《列子·说符》谓:"故圣人恃道化而不恃智巧。"《吕氏春秋·知化》谓:"凡智之贵也,贵知化也。"

"从"义为"跟随"。《管子·法法》谓:"凡民从上也,不从口之所言,从情之所好者也。"《列子·杨朱》谓:"故从心而动,不违自然所好;当身之娱非所去也,故不为名所劝。从性而游,不逆万物所好。"

简文说智慧生成于天性,感化生成于智慧,悦服生成于感化,喜好生成于悦服,跟随生成于喜好。

12、强生于性,立生于强,【34】断生于立。【35】

"强"字简文本作从"彊"从"心",读为"强"。"断"字简文本作从"专"从"刀",乃"断"字古文。

"强"义为"刚强","立"即《尚书·皋陶谟》中皋陶所言"九德":"宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义"中"柔而立"之"立"。孔传训"柔而立"为"和柔而能立事",其说非是。此"立"乃"独立"、"特立独行"的意思。简文说"立生于强",可见"立"、"强"意义有相因之处。典籍中亦有"立"与"强"并言的例子,如《荀子·不苟》谓:"君子宽而不僈,廉而不刿,辩而不争,察而不激,直立而不胜,坚强而不暴,柔从而不流,恭敬谨慎而容。"此"直立"和"坚强"正相当于简文中的"强"和"立"。王念孙《读书杂志》卷十荀子第一"寡立"条训释"直立而不胜"为"此言君子虽特立独行而不以陵

人”,用“特立独行”训“直立”可谓非常恰当。“立”字这一意思典籍又用“强立”一词为之,如《礼记·学记》谓:“九年知类通达,强立而不反。谓之大成。”郑注“强立”为“临事不惑也”。《逸周书·官人》谓:“直方而不毁,廉洁而不戾,强立而无私,曰有经者也。”“断”义为“裁决”、“决定”。

简文说坚强生成于天性,独立生成于坚强,裁断生成于独立。

13、弱生于性,疑生于弱,【36】背生于疑。【37】

“弱”字简文本作从“邑”从“水”,乃“溺”字变体,在此借为“弱”。“疑”字简文本作从“心”从“矣”,读为“疑”。“背”字简文本作“北”,“北”乃“背”字初文,故可用为“背”。“弱”义为“软弱”。“疑”义为“犹疑”。“背”义为“背叛”。

《尉缭子·攻权》说:“力分者弱,心疑者背。”又同篇:“其心动以疑,则支书必背。”文中皆谈到“疑”生“背”的结果,与简文“背生于疑”可以比照。

简文说软弱生成于天性,犹疑生成于软弱,背叛生成于犹疑。

14、贪生于欲,倍生于贪,【13】忡生于倍【14】

“贪”字简文本作从“含”从“心”。古“含”、“贪”皆从“今”声,故从含从心可读为“贪”。“倍”字简文本作从“人”从“不”,乃“倍”字初文。“忡”字简文本作从“豕”从“肉”从“主”,疑为从“豖”声,读为“忡”。“忡”义为“忧愁。”

古人认为人生而有欲,但欲过度就成为“贪”。《吕氏春秋·情欲》:“天生人而使有贪有欲。”简文“倍生于贪”可与《国语·郑语》“周乱而弊,是骄而贪,必将背君。”一句比照。

简文说贪婪生成于欲望,背叛生成于贪婪,忧愁生成于背叛。

15、谖生于欲,讦生于谖,【15】妄生于讦【16】

“谖”字简文本作从“木”从“爰”,借为“谖”。“讦”字简文本作“吁”,借为“讦”。“妄”字简文本作“忘”,读为“妄”。

“谖”字《说文·言部》:“谖,诈也。”《广雅·释诂二》:“谖,欺也。”

“讦”字《说文·言部》:“讦,诡讹也。”“妄”义为狂乱。

简文说欺诈生成于欲望,诡讹生成于欺诈,狂乱生成于诡讹。

16、侵生于欲,慝生于侵【17】,盗生于慝。【18】

“慝”字简文本作“恧”,古音“慝”在透纽职部,“恧”在泥纽职部,声为一系,韵部相同,于音可通。典籍中“而”与“若”常可相借(见《古字通假会典》373 页),这也证明从“若”声的“慝”和从“而”声的“恧”可以相通。“盗”字简文本作“逃”,读为“盗”。古音“逃”、“盗”皆在定纽宵部,于音可通。九店楚简中盗字皆借“兆”字为之,郭店楚简《老子》中的“盗”字借从“见”“兆”声的字为之可证。

“侵”义为“侵占”。“慝”义为“奸邪”。

简文说侵占生成于欲望,奸邪生成于侵占,盗窃生成于奸邪。

17、急生于欲,[illegible]生于急。【19】

“急”字简文本作从“辵”从“及”,古“急”字本从“及”声,故从“辵”从“及”可以读为“急”。“[illegible]”字简文本作从“人”从“类”,“类”在楚简中用为“察”、“窃”、“浅”三字的声旁。在此疑读为“[illegible]”。

《集韵·寒韵》:“[illegible],忮也。”《说文·心部》:“忮,很也。”《集韵·寘韵》:“忮,很戾。”“忮”义为“很戾”、“嫉妒”或“固执”。

“急”义为“急燥”、“狭隘”。《说文心部》:“急,褊也。”段玉裁《说文解字注》谓:“褊者,衣小也。故凡窄陋谓之褊。”

简文说狭隘生成于欲望,嫉妒生成于狭隘。

18、大生于……【6】

此句文残不解。

19、文生于礼,博生于文。【5】

“文”的意思很多,既指“礼乐的仪制”,又指“文饰”,又指“礼法”。古人认为“礼”是对人情和道德规范加以文饰而成的仪制。此即《礼记·坊记》的“礼者,因人之情而为之节文”是也。因“文”与“礼”关系密切,故古代典籍中常见“礼文”一词。

典籍涉及到“礼”与“文”的关系或“礼”、“文”并称的记载很多。

如《尚书·洛诰》："周公曰：'王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文。'"《荀子·性恶》："故淫乱生而礼义文理亡焉。"《礼记·乐记》："乐由中出故静，礼自外作故文。"《礼记·礼器》："义理，礼之文也。"《礼记·乐记》："礼减而进。以进为文。乐盈而反。以反为文。"《韩诗外传》卷五："礼者，则天地之体，因人情而为之节文者也。"《荀子·劝学》："礼之敬文也。"《庄子·缮性》："信行容体而顺乎文，礼也。"《大戴礼记·礼三本》："凡礼始于脱，成于文，终于隆。"《韩非子·解老》："礼者，所以貌情也，群义之文章也，君臣父子之交也，贵贱贤不肖之所以别也。"《晏子春秋·内篇杂上第五》："子叔昭伯曰：'臣受命于君曰："诸侯相见，交让，争处其卑，礼之文也；交委多，争受少，行之实也。礼成文于前，行成章于后，交之所以长久也。"且吾闻君子不尽人之欢，不竭人之忠，吾是以不尽受也。'"《白虎通·情性》："礼者，履也，履道成文也。"《淮南子·齐俗》："礼者，实之文也；仁者，恩之效也。故礼因人情而为之节文，而仁发併以见容。"《汉书·礼乐志》："知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述。"《盐铁论·地广》："故学以辅德，礼以文质。"

"博"指"博学"。简文"博生于文"即《论语·雍也》"君子博学于文"的"博学于文"。简文中的"文"可指"六艺"之文。典籍有"文"与"博"对文之例，如《庄子·缮性》："文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。"《荀子·非相》："先虑之，早谋之，斯须之言而足听，文而致实，博而党正，是士君子之辩者也。"因"博"与"文"关系密切，故典籍中又常见"博文"一词。

简文说文饰生成于礼仪，博学生成于六艺。

20、凡必，有不行者也。【39】

"必"字简文本作从"才"从"匕"，即毕字，《说文》谓"毕"字从"匕"从"十"，"十"应该是"才"字之讹。又毕字本应从"匕"声，后讹为读与"鸨"音近。在此读为"必"。简文中的"必"义为固执己见，即《论语·子罕》"毋意、毋必、毋固、毋我"中"毋必"之"必"。

简文说凡是固执己见，都有行不通的地方。

21、知命者无必。【47】

简文"必"字本作"毕",读为"必"。

简文说知天命者不固执己见。

22、誇,自宴也。贼,退人也。【43】

"誇"字简文本作"哗",古"华","夸"音近可通,古"华"字又从"夸"声作可证。故"哗"可通"夸"。"宴"字简文本作从"旻"从"心",读为"宴"。"贼"字简文本作"恻",读为"贼"。

"誇"义为"大言"。《说文·言部》:"誇,譀也。"《广韵·麻韵》:"誇,大言。""宴"义为"喜乐"。"贼"义为"伤害"。"退人"本义与"进人"相反,乃指在上者不再使用臣下而使其离开。《礼记·檀弓下》:"故有旧君反服之礼也。今之君子,进人若将加诸膝,退人若将队诸渊。"《通玄真经·上仁》:"圣人安贫乐道,……其进人也以礼,其退人也以义,小人之世,其进人也若上之天,其退人也若内之渊,言古者以疾今也。"简文的"退人"似指使对方退让。

简文说说大话是为了自我满足,伤害人是为使对方退让。

23、未有善事人而不返者。【45】未有誇而忠者。【46】

"善事人"指善于与人交往。"返"指回报。"誇"字简文本作"哗",读为"誇"。

简文说没有善于与人交往者得不到回报的,没有说大话而忠信的人。

24、小不忍,败大势。【51】

"败"字简文本作"伐"。《说文·戈部》:"伐,败也。"

简文此句与《论语·卫灵公》"小不忍则乱大谋"类似。

简文说小处不忍耐,就会败坏大的势力。

25、毋失吾势,此势得矣。【50】

"势"指"势力",《韩非子·喻老》谓:"君人者势重于人臣之闲,失则不可复得也。"即言"势"之得失。

简文说不要失去我的势力,就是得到了势力。

26、凡悔,已道者也。[38]

"悔"字简文本作从"心"从"母",乃"悔"字古文。"道"疑训为"经过"。

简文说凡是后悔的事,都是经过的事。

27、其所之同,其行者异。【52】有行而不迪,有迪【53】而不行。【54】

"迪"字简文本作从"辵"从"繇",读为"迪","迪"义为"导"。"之"训为"往"。

"其所之同,其行者异"犹言"殊途同归"。

简文说所前往的目标相同,但方法不一样。有的施行但不指导,有的指导但不施行。

28、有德者不移。【48】

"移"字简文本作"迻",《说文·辵部》:"迻,迁徙也。"

简文说有德行的人不会改变信仰。

29、疑取再。【49】

此句文意似不全,待解。

30、凡悦,作于与者也。【42】

"悦"字简文本作"敓",读为"悦"。"与"字简本作从"与"从"心",疑读为"与"。"与"古代有赞扬的意思。《论语·述而》:"与其进也,不与其退也。"

简文说凡是喜悦,都是兴起于赞扬。

31、凡过正一,以失其它【40】者也。【41】

"过"字简文本作从"辵"从"化",读为"过"。

"正一"即"《老子·德经》的"侯王得一以为天下正。"和《吕氏春秋·执一》的:"王者执一而为万物正。""正一"还见于下引典籍:马王堆汉墓帛书《老子》乙本卷前古佚书《十六经·正乱》:"上人正一,下人静之,正以待天,静以须人。"《说苑·杂言》:"曾子曰:'响不辞声,鉴不辞形,君子正一而万物皆成。'"《鹖冠子·度万》:"若能正一,万国同极,

德至四海，又奚足闻也。"《春秋繁露·盟会》："赏善诛恶，而王泽洽，始于除患，正一而万物备。"

简文中的"正一"与上引典籍中的"正一"用法是否一致，还不能确定。体味简文，似乎有一点与"水至清则无鱼"相近的意味。

三

《语丛》二所记载的内容十分重要，但却一直被学术界所忽视。为何说其重要？这是因为它集中记载了性、情和欲，记载了以往我们了解不多的儒家的心性学说。尤其是关于"七情"的记载，更是目前所见最为详细的解释。上列简文1—9所言按序正是"喜"、"怒"("愠"即怒)、"哀"、"惧"、"爱"、"恶"、"欲"七情。《礼记·礼运》说："何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。七者弗学而能，"另外简文还提到"严"、"敬"、"耻"、"忠"、"胜"、"忌"、"贼"、"倍"、"争"、"子"、"易"、"肆"、"勇"、"悦"、"强"、"好"、"立"、"贪"、"妄"等。这些都是人之性情的具体表现，古代称为"心术"。这些"心术"或见于古代的"五性"，或见于古代的"三德"及"九德"。《大戴礼记·文王官人》："民有五性：喜、怒、欲、惧、忧也。……五气诚于中，发形于外，民情不隐也。"《尚书·舜典》："直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。"《尚书·洪范》："六，三德。一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康正直，强弗友刚克，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义，彰其有常吉哉！""九德"的分类历史上有不同说法，如《逸周书·常训》说是"忠、信、敬、刚、柔、和、固、贞、顺"，《逸周书·文政》说是："忠、慈、禄、赏、民之利、商工受资、祗民之死、无夺农、足民之财"，《逸周书·宝典》说是："孝、悌、慈惠、忠恕、中正、恭逊、宽弘、温直、燮友柔克，沉潜刚克，高明柔克。"《尚书·皋陶谟》引皋陶论九德曰："宽而栗，柔而立，兼武"，《管子·水地》说："夫玉之所贵者，九德出焉，夫玉温润以泽，仁也。邻以理者，知也。坚而不蹙，义也。廉而不刿，行也。鲜而不垢，洁也。折而不挠，勇也。瑕适皆见，精也。茂华光泽，并通而不相陵，容也。

叩之,其音清搏彻远。纯而不杀,辞也。是以人主贵之,藏以为宝,剖以为符瑞,九德出焉。"这里与以"玉"为比的"九德"又是指"仁、知(智)、义、行、洁、勇、精、容、辞"。以上"九德"的记载不管如何分类,但都以人之性情表现为主。

关于"性"、"情"、"欲"三者的关系,《礼记·乐记》云:"人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。"孔疏云:"其心本虽静,感于外物,而心遂动,是性之所贪欲也。自然谓之性,贪欲谓之情,是性情别矣。"

《礼记·乐记》中有很多有关"性情"与"音乐"的关系,是保留儒家心性学说最多的论述,如:

夫民有血气心知之性,而无哀乐喜怒之常,应感物而动,然后心术形焉。是故志微、噍杀之音作,而民思忧。啴谐、慢易、繁文、简节之音作,而民康乐。粗厉、猛起、奋末、广贲之音作,而民刚毅。廉直、劲正、庄诚之音作,而民肃敬。宽裕、肉好、顺成、和动之音作。而民慈爱。

是故先王本之情性,稽之度数,制之礼义,合生气之和,道五常之行,使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中,而发作于外,皆安其位,而不相夺也。

君子曰:礼乐不可斯须去身。致乐以治心,则易直子谅之心,油然生矣。易直子谅之心生则乐,乐则安,安则久,久则天,天则神。天则不言而信,神则不怒而威,致乐以治心者也。致礼以治躬则庄敬。庄敬则严威。

爱者宜歌商,温良而能断者宜歌齐。……宽而静,柔而正者,宜歌颂。广大而静,疏达而信者,宜歌大雅。恭俭而好礼者,宜歌小雅。正直而静,廉而谦者,宜歌风。肆直而慈爱,商之遗声也,……明乎商之音者,临事而屡断;明乎齐之音者,见利而让。临事而屡断,勇也。见利而让,义也。

至于郭店楚简中的《性自命出》篇,则更是研究儒家心性学说的

绝好资料。

由《尚书·洪范》这一古代“大法”的记载开始，有关“心性”的学说就成为儒家理论中的重要思想。但因理解的狭隘，以往在对儒家心性学说的研究中，往往忽视一些重要资料的存在。而今郭店楚简的出土，为我们提供了更为丰富的资料，让我们对儒家早期的心性理论有了更为明晰的认识，为我们理清由思孟学派发展到宋明理学的理论演变和学术源流奠定了坚实的基础。相信随着郭店楚简研究的深入，这方面的研究将会取得更为引人注目的成果。

（作者为厦门大学历史系教授）

① 涂宗流、刘祖信《郭店楚简先秦儒家佚书校释》，台湾万卷楼图书有限公司2001年2月版。

② 李零《郭店楚简校读记》，北京大学出版社，2002年3月版。

③ 李零《郭店楚简校读记》，北京大学出版社，2002年3月版。

④ 为印刷方便，释文采用宽式，即直接写出假借字和通用字，在注释中加以注明。

⑤ 李零《郭店楚简校读记》，北京大学出版社，2003年3月版。

⑥ 沈培《从郭店楚简的“肆”“隶”“杀”说到甲骨文的[illegible]》，稿本。

关于郭店楚简《语丛三》分篇与重新编连的思考

龙永芳

一

目前有关郭店楚简《语丛三》一文的分篇与编连的研究著作、论文：

1、著作

荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年。

涂宗流：《郭店楚简儒家佚书校释》，台湾万卷楼出版公司，2001年。

《郭店楚简平议》，国际炎黄文化出版社，2002年。

2、论文

李零：《郭店楚简校读记》

《道家文化研究》第十七辑

王博：《关于郭店楚墓竹简分篇与连缀的几点想法》

《中国哲学》第二十一辑

以上著作、论文中的主要观点简述如下：

荆门市博物馆编《郭店楚墓竹简》一书观点如前言所述"郭店楚简的形制不尽一致。就长度而论，可以分作三类：……第三类长15·0—17·5厘米。最短的一类竹简则有三个契口，上、中、下各一个。抄写同一篇古书所用竹简的长度和形状是一致的，而且上下契口的间距也是相同的……语丛各篇都抄写在长度最短的那种简上，内容都由类似格言的文句组成，其体例与《说苑·谈丛》、《淮南子·说林》相

似。"[1]从上面引用的这段话可知:原整理者将语丛各篇分类,一是根据竹简的长度,二是根据竹简上契口的间距,三是认为抄写同一篇古书所用竹简的长度和形状是一致的。

涂宗流先生的主要观点:

1、在《郭店楚简儒家佚书校释》一书中,根据简文内容将《语丛一》和《语丛三》混合在一起进行拼接,分为《语丛一、语丛三》上(篇名《天生百物》),《语丛一、语丛三》下(篇名《父子兄弟》)。

2、在《郭店楚简评议》下卷:楚简《语丛》中,从版本学的角度,将《语丛一》与《语丛三》原混合的部分独立开来,并在此基础上将《语丛一》分为上、下两篇,篇名分别为《天生百物》、《父子兄弟》,《语丛三》则分为上、中、下三篇,篇名分别为《有天有命》、《有性有德》、《父孝子爱》。

李零先生的主要观点:

1、根据字体及竹简形制,将《郭店楚墓竹简》一书的各篇进行重新编排,认为可将郭店楚简的书写字体分为五种。

2、《语丛三》属儒家文献,为第五种字体 。

3、根据《语丛三》中的三种不同的句读号,将简文分为三组,共十七章。第一组的句读号为短撇,共三章;第二组的句读号为短横,共九章;第三组的句读号为墨钉,共五章。

王博先生的主要观点:

认为"纯粹从竹简形制方面来考虑,它们(郭店楚简)就至少可以被分为十二篇……抄在同样形制竹简上的内容尽管可能关系密切,如属于同样的学派,但也可以进行适当的区分。"王博先生在文中列举了《老子》丙与《太一生水》以及《成之闻之》、《尊德义》、《性自命出》与《六德》。前两者竹简形制与书体完全相同,但考虑到内容与文体

的差别，将它们分为不同的两篇；后四篇简文的竹简行制也完全相同，但由于书体及内容的差异，整理者对这四篇作了进一步的区分。

王博先生未涉及语丛的编连与分篇，只谈到纯粹从竹简形制方面，语丛应分为四篇，与原整理者分篇一致。涂宗流先生从版本学和简文思想内容上对《语丛三》作的重新编连，使读者对《语丛三》的思想内容有了较为清晰的了解。仅从竹制形制来看，语丛分为四篇无疑非常正确，但如果考虑到内容、字体与文本的差别，笔者则认为可对语丛各篇作进一步的区别。本文拟从简文字体特征（包括用笔、章法、书写风格等）、句读号及简文思想内容三个方面将《语丛三》分为六篇。由于笔者才疏学浅，文中不妥之处，敬请方家赐教。（关于语丛一、二篇的重新编连笔者将另有论述。）

二

在《郭店楚墓竹简》一书中，《老子》丙与《太一生水》，《缁衣》与《五行》，《鲁穆公问子思》与《穷达以时》，《成之闻之》、《尊德义》、《性自命出》与《六德》这四组竹简，各组竹简的长度、形状及上、下契口的距离等形制完全相同，原整理者根据简上字体和简文内容，将各组分为两篇或四篇，各分篇也颇有道理，大多数分篇亦得到了学术界的一致首肯。依据此分篇原则，笔者认为可将《语丛三》根据字体及内容将其分为不同的六篇，各篇分别取篇首句作为标题。

《语丛三》分为不同的六篇，是笔者在对其字体进行反复观察，对内容进行仔细研读的基础上进行的重新编连与分篇，在编连的过程中，增加了一枚遗简和两枚残简的内容，对笔者认为由于缺简引起的文意不连贯，保留缺简位置，用“……”表示，根据文意补出的字用[ ]表示。简文一律用简化汉字写出，无法释读的，保留原字。文中简文释读参照涂宗流先生《郭店楚简平议》（国际炎黄文化出版社，2002年4月）。各简后的序号与《郭店楚墓竹简》一致。

各篇具体内容如下：

父孝子爱

父孝子爱,非有为也。父无恶,君犹父也。其弗恶也,犹三军之旗也,正也。所以异于父,君臣不相在也。……则可以,不悦,可去也。不义而加诸己,弗受也。

友,君臣之道也。长弟,孝之方也。

与为义者游

与为义者游,益。与庄者处,益。追习度章,益。自视其所不族,益。游蒽,益。嵩志,益。在心,益。与度者处,损。与不好教者游,损。处而亡教习也,损。自视其所能,损。从所少好与所少乐,损。

所不行,益;必行,损。

志于道,据于德,依于仁,游于艺。

思无疆,思无期,思无 ,思无不由我者。

仁　义

仁,厚之[端]也。

仁,[爱]之端也。

义,德之聿也。

义,善之方也。

天 型 成

天型成,人与物斯理。地能均之生之者,在早……。……物以日,物有理而……。

有天有命有名,命与度与乎物。

……,名二物三。

有性有生乎生,有性有生者。

…… ,生为贵。
[凡物由亡]生,[其生也亡]为其型。
毋意,毋固,毋我,毋必。
亡物不物,皆至焉。
……,亡亡由也者。
……,亡非乐者。

兼 行

兼行,则治者忠。[忠]治者,卯。卯,则难犯也。
……德至区者,治者至亡间。至无间,则成名。
交行,则治者仁。……未有其至,则仁治者,莫得善其所。
爱亲则其方爱人。……爱治者,亲。
智行,人之……智治者,寡悔。

丧,仁也。义,宜也。爱,仁也。义,处之也。礼,行之也。
迵,哀也,三迵,度也。

物不备,不成仁。
不善择,不为智。
得者乐,失者哀。

宾客之用币也,非正。大贿也,礼必兼。
或由其避,或由其不尽,或由其可。
度依物以情行之者忠,则会。乐,服德者之所乐也,……。
强之树也,强取之也,……。
……行尽此友矣。
……孝。

人 之 性

人之性,非与止乎其……。

有性有生乎生有德……。

善日过义,义日过善,贤者唯其止也以异。811 各篇存简数及编制顺序:

父孝之爱

存简 8 枚。编排顺序:

八、一、二、三、四、五、六、七

与为义者游

存简 13 枚,编排顺序

九、一0、一四、一五、一一、一二、一三、遗简、一六、五0、五一;四八、四九。

仁义

存简 4 枚,编排顺序

二二、二三、二四、二五。

天型成

存简 16 枚,编排顺序:

一七、一九、一八、五六、二0、二一;六八上六九下、七一上七二上、六七上、七0上、六八下残 13、七一下七二下、六七下、七0下;六四上六五上、六四下六五下、六六上、六六下。

兼行

存简 30 枚,编排顺序:

三三、三二、四五、二六、二七、二九、三四、残一四、二八、四七、四0、三0、三一;三五、三六、三七、四一、六一、三八、三九、五九;五五、六0、四二、四三、四四、六二、五四、六三、四六。

人之性

存简4枚,编排顺序:

五七、五八、五二、五三。

分篇的理由:仔细观察《语丛三》全篇,字体是有差别的。**一是字形上的差异。**尽管在郭店楚简中大量存在通假字的现象,存在一字多形的情况,但如果是同一人书写的一篇内容,相同的字基本上还是一致的,如"也"字,在《语丛三》中,"也"字共出现26次,有5种写法。

《父孝子爱》篇写作" "

《与为义者游》篇写作" "

《仁义》篇写作" "

《兼行》篇写作" "

《天型成人》篇写作" "

又如带"心"字旁的字,在《语丛三》中共出现27次,"心"字旁的写法有3种。《与为义者游》篇,带"心字旁的字出现11次,一律写作" "。如"仁"写作" ","义"作" "。

《仁义》篇带"心"字旁的字出现4次,写作" "。如"仁"写作" ","义"写作" "等。

《兼行》篇带"心"字旁的字出现13次,无一例外,均写作" ",如"德"写作" ""仁"写作" "、"义"写作" "等。

二是根据简文不同的书写风格。

《父孝子爱》篇共8枚简,除最后一枚简(简7)3字外,其余为8—

10字。全篇字体大小以及字的排列疏密有致,有时简单的字为补白,还故意拉长笔画,以增加美感,如简1的"也"字,末笔拉得很长。笔者认为这是经过抄写者巧心安排的。字的笔力纤柔,收笔处可见笔锋。

《与为义者游》篇共13枚简,字数大多为8或9字。简13与简48靠第二道编连线处似乎均因抄漏而补上一字。通篇字体较《父孝子爱》篇字体小。具体各字大小不一,笔划不太流畅,布局给人以零乱无序之感。

《仁义》篇尽管只有4枚简,但字的运笔很有特色:无论是起笔还是落笔,都很轻,因而首笔与末笔均呈针状,字体轻盈修长。

《天型成》篇字体清秀洒丽,书写时用笔轻盈,如行云流水,体态平和,因而各字笔划纤细(相对前几篇而言)。

《兼行》篇是字数最多的一篇,也是字的风格最独特的一篇。周凤五先生认为"与《魏三体石经》的'古文'最觉神似"。[②]字体典雅修长,线条雄浑流畅,精神饱满,造型很有气势。书写时用笔沉浑雄健,因而各字笔划含墨较浓。

《人之性》篇仅4枚简,字笔划圆浑自如、字态体势自然。

三是根据文中的句读号。

《语丛三》全文使用的句读符号共4种:短横、两短横、短捺和墨块。其中短横使用9次,两短横使用1次(作重文符号),短捺使用一次,墨块使用3次。郭店楚简中用于分篇的符号有墨块、墨钩。笔者所分的六篇中,除《父孝子爱》、《仁义》二篇外,其余4篇分篇符号均为墨块,这与郭店楚简中其它各篇的分篇符号是一致的。

《父孝子爱》篇使用了两种符号,且都是短捺。第一个短捺出现于简五末,短捺后留一字空白,笔者认为该符号起分章或分段作用。第二个短捺出现于简七即篇末,该简仅书写三字,短捺后留大段空白,不再书写,结合本篇内容来看,笔者认为该短捺具有分篇作用。

《与为义者游》篇使用了两种符号,一种是短捺(简一四、一五的

短掠类似斜墨点)，简一四、一五的短掠作句读号用，简一六、五一的短掠起分章的作用。一种是墨块，作分篇用。

《仁义》篇使用了两种符号：短横和墨块。本篇残损较多，根据现存简推测简二二、二四应在句末有短横。简二五的墨块作分篇用。

《天型成》篇共使用 3 种符号：短横、两短横、墨块。其中短横使用两次，分别见于简二一、六六上。两短横使用了 1 次，见于简六六上，作重文符号。墨块共使用了 11 次。这 11 个墨块的作用与简六六上的短横是相同，都具有分段的作用，篇末的墨块兼具有分篇作用。

《兼行》篇共使用了两种符号：短横和墨块。其中短横共出现 19 次，均为一个意群结束的标识，相当于分段的作用。简五九的墨块作分篇用。

《人之性》篇残损严重，仅剩篇末的墨块这一个符号。

四是根据各篇思想内容上的差异。

《语丛三》全部竹简的内容虽然从总体上讲的是“君、臣、父、子、孝、弟及仁、义等”，“系儒家道德著述”，[3]但也不难分辨出其内容为各自独立的几组简文。

(1)《父孝子爱》

本篇分上、下两章。上章分为两段，第一段以父孝子爱引出君、臣关系。

上章首句指出，对父亲孝顺、对子女爱护是在无所作为的情况下发生的，这种情是发自内心自然而产生的，没有半点矫揉造作。接下来谈君臣之间的关系：君与臣应该象父子关系一样，内心坦荡，无所作为。但毕竟君臣关系不同于父子关系，父子关系是生来就有的，固定不变的，而君臣关系则不然，君臣关系是可以改变的：君与臣若相处融洽，那么君臣关系就可以保持下去；臣如果对君不满意，可以离开君；(反之，君如果对臣不满意，则君可辞退臣。)君如果将不义之事

强加于自己头上，臣亦可以不接受。

第二段仅一句话，归纳君臣关系到底是一种什么样的关系。简文认为君与臣的关系如同交朋友一样可自由选择。即君与臣交朋友是君臣相处的方法，而尊长爱幼则是孝的准则。

关于君、臣关系，《语丛一》中简八七“君、臣，朋友其择者也。”[④]简八一“长弟、亲道也；友君臣、毋亲也。”[⑤]这两枚简均有与本篇内容相似的表述。丁四新先生认为郭店楚简中这种重亲道轻君权的思想，是春秋战国时期诸侯分立、游士成风的时代特点所决定的。

(二)《与为义者游》

本篇的中心内容是论损益之道，即为人处事如何 做是有益的，如何做是有害的。全文共分三章。

第一章内容分为上、下两部分，上部分论“益”之道，下部分论“损”之道，章末用一句话总结损益之道。

《论语·季氏》中有关于“损友”“益友，”“损乐、”“益乐”的表述，其内容所表达的是与哪三种人交朋友有益、与哪三种人交朋友有害。孔子仅谈了“友”与“乐”这方面的损益。而本章论述的损益之道，内容既细，又具体，具有很强的可操作性。笔者认为，本章内容既是对《论语·季氏》的发挥，也是墓主人生前大量阅读书籍后对为人处世之道的总结或记录下来的心得体会。

简文谈到与行为善良的人交游来往有益；与行为举止端庄的人相处有益；自己认为自己有很多不足之处有益；志向远大有益；用心来做事(而不是敷衍了事)有益等等。简文还谈到和行为不规矩的人相处有害；和不爱好学习的人交往有害；缺乏学习的主动性也有害；自己总认为自己很行，很了不起有害；跟随那些鄙视善行和轻视声乐的人也有害等。章末最后用一句话总结全章内容：自己认为自己所做的事不一定正确是有益的，而认为自己所做的事就一定正确，这是有害的。

第二章引《论语·述而》中孔子的一句话来具体说明前章的内容，为人处世的最终导向将指向何处呢？简文认为君子的志向在仁、义之道上，以德之修养为执守，以仁之境界为依据，用礼、乐、射、御、书、数六种技艺来陶冶自己，这样的人一定是个成功的君子。

第三章则以"思"为主题 来总结 全篇内容。"思"思想、思虑之意。简为认为思想是没有边界没有期限，不具有欺诈性的。因为思想都是由自我产生的。所以为人处世要控制好自己的思想，该言时则言、该行时则行。《论语·季氏》：孔子曰："君子有九思：视思明，听思聪，色思温 ，貌思恭，，言思忠，，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。"认为君主有九种情况下要控制好自己的思想，这样处事说话才不会犯错误。简文的内容与此有关联，认为控制好自己的思想怎样做会有益、怎样做会有害。全篇内容与《论语》关系十分密切。

(三)《仁义》

本篇存简 4 枚，完整简仅一枚。从句式看，似乎都为整齐的五言句，后四字是对第一字意义的不同解释。可惜简有缺失。

全文如下：

仁，厚之[端也]。

仁，[爱]之端也。

义，德之聿 也。

义，善之方也。

其中"仁，[爱]之端也。""爱"字是据《语丛一》简九二"爱善之谓仁"，《语丛三》简三五"爱，仁也。"补出。

前两句是对仁的解释，认为仁是厚、爱的开始，即仁是人们淳厚朴实的开始，仁是人们相互友爱的开始。

后两句是对义的解释，认为义是德行的极至，义是人们善行的准则。

"孔子从未对仁下过一个总的定义，仁与其它要素之间构成整体

与部分的关系，这种关系总的说来是不确定的。”[⑥]《孟子》中直接给仁下定义的地方不多，如《孟子·尽心下》

“仁者，人心。”

《孟子·离娄上》：“仁之实，事亲是也。”

《孟子·告子下》：“亲亲，仁也。”

《孟子·离娄上》：“仁，人之安宅也。”

认为仁是处理人伦关系的道德概念，由人的“本性“扩充而来。

本篇所探讨的“仁 ”，既不是孔子所说的“求仁得仁”，“克己复礼为仁”之仁，也不是孟子所定义的仁，而是对仁义从不同的角度进行的功用性解释与适用性探讨，是孔子到孟子之间“仁”、“义”概念发展的中间环节。

(四)《天型成》

将《语丛三》简一七至二一、五六与简六四至七二分上下栏抄写的简归为一篇，除了竹简形制完全一致外，主要有以下理由：

1.这十四枚竹简上的字体完全一致，如：“物”字的写法，本篇凡七见，均写着“勿 ”；“生”字在本篇凡六见，均写着“生 ”；“ 亡 ”字本篇凡七见，均写作“[illegible] ”；“也”字本篇凡二见，均写着“[illegible] ”，在《语丛三》其它各篇中，“也”字写法均与此不同。

2.思想内容上的连贯。

简 17－21，56 讲天、地与人、物之间的关系，简 64－72 也讲天、命、名、物的关系。

下面来具体分析本篇的思想内容。由于竹简书写形式上的差异，将本篇分为上、下章，上、下章的关系即为说文与经文的关系。

上章认为有天后才有人，人与物的生成都是一个道理，即遵循天命。而地能使自然界所生之物(包括人)都能遵循客观规律而发挥作用。任何事物都有其内在的规律性(理)。比喻食之道，在于吃的东西正好适合自己；又如人的生命随着岁月的流逝，有结束的时候。遵

循了事物的内在法则，则世间万物皆井然有序。可惜这部分简有缺失，难以窥简全意。

下章：涂宗流先生将简64－72，分下、下栏抄写的内容单独成一篇，亦很有道理。

这部分竹简缺失较多。对现存这九枚两栏简的排序，思路是这样的：每两简的上栏或下栏"旁行接读"，且在第二简上有句读符号墨块。根据现存简上的句读符号来看，至少缺两枚半简，即简66前缺1枚，简70前缺1枚，简69缺上半枚。简70前据文意作补漏。

"有天有命有名，命与度，与乎物。……名二物叁。有性有生乎生，有性有生者，……生为贵。(凡物由亡)生，(其生也亡)为其型。"末句的补字依据一是根据简的长短，二是参照语丛一简104与简62。本章分三个层次进一步阐述天、人、物的关系。第一层次讲天、命、名的关系，认为有了自然，就有生命，而有了生命的人或物，都有自己不同的名称和名份。生命、法则和万物都是同一个道理：即物的名与物本身是同时存在的，名实相符。

第二层次谈性、生的关系，以生为贵。人之有性，是因为有生命，因此人以生存为贵。但人的生命轨迹是与自然法则一致的，万物都是从无到有而发展起来的，其生长轨迹不会违背自身的规律。文中"生为贵"以及"凡物由亡生"的观点，在《语丛一》中有更为详细的论述。

第三层次简64－66，由于简66前有缺失简，其语义不太清楚。简64－65的上下两句话分别见于《论语·子罕》、郭简《语丛一》篇简71，内容上似不连贯，为两个独立的意群。"毋意、毋固、毋我、毋必"的意思是君子办事要做到的四不：不要有私心，不固执己见、不墨守陈规，不要以自我为中心，不要一开始做事就期待必定有某种结果。"亡物不物，皆至焉"大意为：世上没有事物不遵循事物发展的客观规律，即万事万物都有自身发展的客观规律，如果不遵循这个客观规律，那么事物的运行发展就会行不通。

(五)《兼行》

本篇是《语丛三》所分六篇中篇幅最长、内容也最为丰富的一篇，共30枚简。根据文意现将本篇分为四组不同的意群，也就是分为四章。每章不仅各有自己的中心思想，而且各章的句式均有互不相同的特点。

第一章，14枚简(增加了残3、残14两枚简)。本章最显著的语法特点是采用了"顶真"句式，层层推进。全章围绕"治"分五个层次展开论述。第一层次讲"忠治"。这部分内容比较完整。一个人如果具备多种德行，那么他治理天下时对民众一定会很忠诚。以忠诚治天下的人一定很勤勉，勤勉治国，国家将会富强，这样的国家是没有人敢来侵犯的。

第二层次讲"德治"。疑这部分有缺失简，大意为：对老百姓的恩德如果能到达很小的地方，那么治理的范围便能到达极微小处。统治能达到极细微处，这样的统治者就万世成名了。

第三层次讲"仁治"。亦疑有缺失简。内容大致为：一个人如果不断地充实自己的德行，那么他治理天下一定很仁爱。……如果仁爱尚没有达到极至，他治理天下时却实现了仁治的，那说明仁爱在不该表现的地方表现出来了。

第四层次讲"爱治"。亦疑有缺失简。大意为：人只有爱自己的亲人，那么他才会去用同样的方式爱别人。所以用爱来治理天下的人，始于血缘亲情。

第五层次讲"智治"。亦疑有缺失简。大意为：用智谋使自己具备德行，是人人都想办到的。然而事实并非如此，因此常常有办完事后就后悔的人。而用智谋治理天下，却很少有后悔的。

第二章共4枚简，句型均为"×，××也"的判断名式。是对义、礼、爱等的具体解释。哀悼他人失去亲人，是仁的表现；象爱自己的亲人一样爱别人，也是仁的表现；思想行为符合一定的标准就叫

"义"。义是为人处事的准则，礼则是行为的指南。

伤心地大哭是内心悲哀的表现；多次大哭就不仅仅是表现内心的悲哀情绪了，同时也是丧礼的要求。

第三章共3枚简，为三、三字句式的格言句，且一简一义，各简间意思不相连属，属格言式警句。

仁的表现涉及很多方面，如处理某件事时，如果所需物不充足，这也算不上仁。

不善于选择，就不是聪明人的表现。

凡是人处事都有得有失，只是得失后的心态不一样，得到后往往很快乐；失去后通常内心很悲哀。

第四章共10枚简，基本上是两简表达一层完整的意思，从简文内容及这种句式来看，简54、46后，简61、62前疑各缺一枚简。大意为：

宾客的用币，不是为了求取财物，而是为了交纳财物，这是礼所要求而且必须兼顾的。但并非所有的宾客都能做到这一点，有的故意回避，有的因故不交纳财物，有的认为可以做到这样却不去努力。

依据事物的规律，用真情来处事的人，可算得上忠厚，忠厚的人很容易与人投合。

音乐之所以让人听后感到快乐，是因为音乐顺乎了人的德性。

一颗坚实而高大的树，需要付出很大努力才能勉强将它砍倒，然后为己所用。

"行尽此友矣"这一句，无法知道其确切的涵义。

"孝"该简仅剩此一字，且字后有结束标识短横，我们仅能从字面上理解其意义。

(六)《人之性》

本篇仅4枚简，但表达了两个层次的意思，简57、58讨论人性的问题。简57与简58两简后均有缺失简。(从内容看可能与《天型

成》篇有联系)简52、53讲的是善和义的相互关系,有的场合需要用善行,而有的场合需要用义举,贤能的人很会把握这一点,也知道什么时候用善行或义举适可而止。

小　结

如何解释不同的字体与书写风格呢?

从各篇中同一字的不同写法来看,有两种可能:一种是墓主人生活的年代,字形并不规范,写法多样,故出现一字多形的现象;另一种可能是抄录的著作来源不同,有楚国的文字著作,有齐国的文字著作,亦有别国的文字著作。第二种可能性似乎更大,原著作上字的写法不同,因此抄录者就按原著上的字体照录了。楚国是一个广纳百川的开放性国家,对于各诸侯国的优秀典籍,一向是"拿来"为我所用,这一点毋庸置疑。语丛三所分六篇为相对独立的单元,其著作来源于不同国家,应是有可能的。其中以《兼行》篇的字体最具代表性,具有浓厚的齐国文字的风格。

语丛三中各篇书法上差异的原因可归纳为三种:

1、同一抄手在不同的时间抄定,从而出现差异;

2、不同的抄手书法水平不同而成;

3、同一抄手根据原书上的字体不同而照录形成。

笔者认为第三种可能性更大。这可从在语丛三中出现频率较高的几个字的不同写法可以看出。如"者"、"也"及"心"字底的字等的不同写法。

墓主人之所以将这些来源于不同著作的格言警句汇录在一起,原因是他认为根据其思想内容中心的不同可编为不同的册子,要不,也不会出现象语丛一、三,语丛二,语丛四三种长度不同的短简。正如丁四新先生所言,语丛一、二、三"在成篇之前,必是经过一次统筹安排,按类分编,分为三次精心抄定的。"[7]语丛一、二、三各有不同的

中心思想内容，简的长度不一致，且竹简编线间的间距也不相等，是墓主人故意所为，以便在摘录时根据内容不同而各有所归。

语丛一、二、三在竹简形制上的差异，也是抄写者有意为之。语丛一与语丛三长度相同，但编连线间距有明显的差别，语丛二与语丛一、语丛三相比差别更明显，较二者均短，这种供墓主人随手翻阅的简书，可直观地从简的外观上辨出简的内容。类似于现在按不同颜色或花纹摘录不同内容的笔记本，可以说是墓主人刻意为之。

愚以为《语丛三》所分各篇的内容不同，从另一种意义上讲，说明墓主人生活的年代，在楚国有非常丰富的学术资源。战国中后期各个学派的思想在郭店楚简中几乎都可以见到。从各篇的内容看，每篇均有不同的中心思想，更说明各篇的抄写来源并非出自同一种著作，《父孝子爱》篇中重亲道轻君权的思想，与郭店楚简《六德》篇所反映的"为父绝君，不为君绝父"思想一致，李学勤先生认为《六德》篇属子思的著作，由此可知《父孝子爱》亦与子思或其弟子的著录有关。

《与为义者游》篇，内容与《论语》相当密切，疑为孔子弟子著作。

《天型成》篇与《人之性》篇第一层次的内容讲天、地、人、物、名、命之间关系，从内容看，与《语丛一》中的观点较一致，似乎又与道家关系较密切。《仁义》与《兼行》篇，为儒家著作。

总体来看《语丛三》所谈及的内容仍属儒家思想范畴，是对天、人、命、性及儒家的核心伦理观念仁、忠、义等的思考，反映了墓主人的人生观和价值观。同时也反映了早期儒家所关注的多方面的思想。

（作者单位：荆门市博物馆）

① 荆门市博物馆编著：《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年5月。

② 周凤五：郭店楚简的形式特征及其分类意义，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉大学中国文化研究院编，湖北人民出版社，2000年5月。

③ 荆门市博物馆编著：《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年5月。

④ 荆门市博物馆编著：《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年5月。

⑤ 荆门市博物馆编著：《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年5月。

⑥ 刘耘华:《诠释学与先秦儒家之意义生成》,——《论语》、《孟子》、《荀子》对古代传统的解释,上海译文出版社,2002年3月。

⑦ 丁四新:《郭店楚墓竹简思想研究》,东方出版社,2000年10月。

(初稿写于2002年9月,几经修改,终得以完成。)

孔子所述吕望氏名身世辨析

刘信芳

郭店楚简《穷达以时》简 4—5:“吕望为牂来津,战监门来地,行年七十而屠牛于朝歌,兴而为天子师,遇周文也。”[①]《穷达以时》的有关记载屡见于《荀子·宥坐》、《韩诗外传》卷七、《说苑·杂言》等书,诸书明指此类记载为孔子语,如《说苑·杂言》:“孔子困于陈蔡……吕望行年五十,卖食于棘津;行年七十,屠牛朝歌;行年九十,为天子师,则其遇文王也。”可知这些话确实出自孔子口述[②]。

史书所载齐太公吕望的姓氏名字颇为纷纭,令人莫衷一是。而《荀子》、《外传》、《说苑》有关吕望身世的记载文字出入颇大,历来研究吕望的学者亦无从是正。今藉郭店简《穷达以时》孔子所述吕望的经历,结合典籍的有关记载,可知吕望乃姜姓,吕氏,名望,字尚,谥称尚父。吕望曾在“莱津”这个地方赘婚于东夷,穷困潦倒之时,在莱地担任过守门人。这一段经历颇有证史的价值,试说如下。

一

关于吕望的姓名,司马迁称为“太公望吕尚”(《史记·齐太公世家》),其先祖为四岳之一,佐禹平水土有功,虞夏之际封于吕,或封于申。“本姓姜氏,从其封姓,故曰吕尚”。《史记》一书,多不严格区分姓、氏,司马迁的以上说法稍有问题。太公望为姜姓氏族成员,先祖有功而封于吕,故太公望应是姜姓,吕氏。太公望家族的女性成员即以“姜”为姓,与周世为婚姻。

问题较大的是齐太公之名，究竟是名"望"，还是名"尚"？司马迁屡称齐太公为"吕尚"，看来是主张齐太公名"尚"的，说是太公穷困而年老，以渔钓干周文王，文王出猎前占卜，卦成，谓出猎将获霸王之辅，出猎时果与太公相遇于渭水北岸，谈得甚投机，文王说："自吾先君太公曰：'当有圣人适周，周以兴。'子真是邪？吾太公望子久矣。"故号之曰"太公望"，并拜太公望为师。可见司马迁认为"望"是齐太公的称号。

先秦文献对太公的称呼之例主要有，《离骚》、《九章·惜往日》称"吕望"，《天问》称"师望"，《吕氏春秋·当染》、《首时》称"太公望"，《谨听》、《具备》则称为"太公"。汉代文献如《淮南子·谬称》、《齐俗》称"太公望"、《泛论》、《说林》称"吕望"。《韩诗外传》卷七、《说苑·杂言》称"吕望"。称"吕尚"则不多见，有《战国策·秦策三》"范雎至秦"章，《荀子·王霸》、《成相》等。但《战国策·秦策五》"四国为一将以攻秦"章又称"太公望"，《荀子·解蔽》又称"吕望"。《战国策》与《荀子》并存"望"与"尚"，与太史公一样，对吕望的名与字采取了疑以传疑的态度。

现在我们见到的郭店楚简亦作"吕望"，与《楚辞》之称"吕望"相合。大致而言，当时南方文献多称为"吕望"，而北方文献则"吕望"、"吕尚"并存。郭店《穷达以时》述吕望早期经历，皆是见文王之前事。看来"吕望"不太可能是周文王所给的称号。齐太公为吕氏，名"望"，字"尚"，应该是比较容易接受的说法。

姜亮夫先生认为"吕尚"之"尚"是变名。[3]其实答案还是在司马迁那里，《齐太公世家》云："师行，师尚父左杖黄钺，右把白旄以誓"，《集解》引刘向《别录》曰："师之，尚之，父之，故曰师尚父。父亦男子之美称也。""师尚父"明显是尊称，刘向的解释是正确的。我们可以据此进一步指出："尚父"乃吕望之且字。

关于"且字",《仪礼·乡饮酒礼》:"司正升相旅,曰:某子受酬",郑玄注:"旅,序也。……某者,众宾姓也,同姓则以伯仲别之,又同则以且字别之。"疏云:"众宾之内有同姓,司正命之则呼伯仲别之也。云又同则以且字别之者,为同姓之中有伯仲同者,则以某甫,且字别之也。"《说文》:"且,所以荐也。""且"古音俎,所以承藉进物者。段玉裁对且字之礼有很详细的说解,文繁不具引。《礼记·檀弓上》:"鲁哀公诔孔丘曰:天不遗耆老,莫相予位焉。呜呼哀哉,尼父",注云:"诔其行以为谥也。……尼父,因其字以为谥。"疏云:"尼则谥也,父,且字。甫是丈夫之美称,称字而呼之尼父也。"依注、疏推之,吕望字尚,"因其字以为谥"则称"尚父","尚父"之"父"是且字。可知吕望被称作"尚父",与鲁哀公因孔子之字"尼"谥而"且字"称"尼父"同例。④

"尚"既是吕望的字,谥而称"尚父",那么齐人记齐之《春秋》。或祭祀先祖,只能称"吕望"为"尚父",或称字为"尚",合氏称为"吕尚",断不可称"望"。凡周及周之旧邦如晋、鲁、燕等,于庙堂礼仪场合均应称"尚父",《诗·大雅·大明》:"维师尚父,时维鹰扬。"这是十分确实的例证。至于史书之例,《左传》襄公十四年:"王使刘定公赐齐侯命曰:昔伯舅大公,右我先王,股肱周室,师保万民,世胙大师,以表东海。"此周称吕望为"大公"、"大师"之例;《左传》僖公二十六年:"昔周公、大公股肱周室……大师职之。"此鲁人称吕望为"大公"、"大师"之例;《左传》昭公三年:"徼福于大公丁公。"此齐人自称"大公"之例。终《左传》一书,无称"望"者。孔子临文不讳,故直称"吕望",这就是郭店简中有关记载的来源。而南方诸侯国对周之礼制相对疏远一些,故多直呼其名为"吕望"。《战国策》、《荀子》依旧典行文,旧典为"望"则录之为"望",旧典为"尚"则录之为"尚"。故其名或称之为"望",或称之为"尚"。司马迁依齐之《春秋》修《齐太公世家》,故多称"尚",而旧典既有"吕望",故两存之。至于所谓"吾太公望子久矣,故

号之为太公望",恐怕是采自传说。

二

郭店简有关吕望身世的记载很难读懂,以下是我们的解说。

所谓"吕望为牂来津","牂"应该读为"臧"[5],包山楚简205记祭祀楚昭王用牲有"大牂"[6],原简其字上从"臧",下从"立",读为"牂",知"牂","臧"读音可通。《文选·报任少卿书》:"且夫臧获婢妾,犹能引决",注引韦昭曰:"羌人以婢为妻,生子曰获;奴以善人为妻,生子曰臧;荆扬海岱淮齐之间,骂奴曰获;齐之北鄙,燕之北郊,凡人男而归婢谓之臧,女而归奴谓之获。皆异方骂奴婢之丑称也。"类似记载又见《方言》卷三。吕望为姜姓氏族人,本人为吕氏,看来他的身份不是奴隶,因为当时奴隶不可能有氏。大约吕望娶某族之婢为妻,生活在女家,被人以羌族语称之为"臧",即所谓"男而归婢谓之臧"。

我们认为吕望曾赘婚为臧。这一点可以从有关史书记载得到证明。《史记·滑稽列传》:"淳于髡者,齐之赘婿也。"淳于髡多次为齐出使诸侯国,乃齐国贵族,其人赘于齐与吕望为"臧"颇为类似。《离骚》:"吕望之鼓刀兮,遭周文而得举。"补注引《战国策》:"太公望,老妇之逐夫,朝歌之废屠,文王用之而王。"又引注云:"吕尚为老妇之所逐,卖肉于朝歌,肉上生臭,不售,故曰废屠。"今本《战国策·秦策五》"四国为一将以攻秦"章作"齐之逐夫",吕望"鼓刀"之时,尚无齐国,知姚本作"老妇之逐夫"是,而后人将其改为"齐之逐夫"。如是说来,吕望娶某族之"婢"为妻,其后竟为其妻所"逐"。我们推测《战国策》的作者是读过《穷达以时》的有关记载的,"老妇之逐夫"的文化涵义是指吕望外婚至妇家,生子以后,又回到原来的吕氏氏族。可见"老妇之逐夫"是可以信从的史料,只是需要作适当的说明。

简文所载吕望为"臧",史书所载淳于髡为"齐之赘婿",恐怕不是

偶然的。商末东夷之婚姻制度较中原为落后，吕望"男而归婢"，被称为"臧"，乃母系氏族社会婚姻制度的反映。《后汉书·东夷列传》："其昏姻皆就妇家，生子长大，然后将还。"说的是高句骊婚俗。当时山东半岛的莱国婚俗亦应如此。兹事涉及的问题复杂，具有再研究的价值。

所谓"来津"，"来"读为"莱"，"莱"是地名，说参下文"莱地"。"津"字原简字形从水𠨍声，裘锡圭按语读为"津"。为避免造字，我们直接隶定为"津"。关于"来津"，裘锡圭按语云："很可能就是'棘津'。"本文上引《说苑·杂言》谓吕望"卖食于棘津"，《韩诗外传》卷七："吕望行年五十，卖食棘津，年七十屠于朝歌，九十乃为天子师，则遇文王也。"皆可作为旁证。不过我们认为"棘津"应是简文"来津"之形讹，应以简文字形为正，楚简"来"与"朿"字形相近。"棘津"作为地名，郦道元已不能确指⑦。后人或谓吕望"卖饮于孟津"，《史记·齐世家》"吕尚盖尝穷困"，索隐引谯周《古史考》："吕望尝屠牛于朝歌，卖饮于孟津。"武王伐纣曾至"孟津"，然吕望是否卖饮于"孟津"，已无可实证。简文"莱津"字面义即莱河渡口，其地应在东莱。《汉书·地理志》"东莱郡"师古注："故莱子国也。"今山东潍坊市东有"莱河"，若是古河名，则"莱津"即莱河某渡口。

所谓"战监门来地"，"战"字的释读也很关键⑧。《穷达以时》孔子述舜、吕望、管夷吾、百里奚等人由穷至达的经历以后，有这样的结语："穷达以时，德行一也。"吕望"为臧来津"、"战监门来地"，乃吕望之"穷"；乃至遇文王，乃吕望"达"时。吕望诸人之"穷"，与孔子困于陈蔡相类似，此所以孔子以为譬。依据这样的文章背景，"战"应是与"穷"、"困"相类的用语，因此我们认为字应读为"瘅"，"瘅"、"战"皆从"单"声。《说文》："瘅，劳病也。"《诗·大雅·板》："上帝板板，下民卒瘅"，毛传："瘅，病也。"《礼记·缁衣》"下民卒𤺺"句孔疏云："下民尽

皆困病。"可知"瘅监门来地"是说吕望当时穷困潦倒，在莱地做守门人。"来地"应是地名，"来地"之"来"亦读为"莱"[9]，《春秋》襄公七年："公会齐候，伐莱"，注："今东莱黄县。"《史记·齐太公世家》："莱侯来伐，与之争营丘，营丘边莱，莱，夷也。"所谓"莱夷"也就是当时的东方羌族。商末周初之莱国居于今山东半岛，史载吕望为"东海上人"，与简文所载吕望在莱任监门小臣相合。

"监门"是守门人，《周礼·地官·司门》："祭祀之牛牲系焉，监门养之"，注："监门，门徒。"即"司门"的徒属。《荀子·荣辱》："故或禄天下而不自以为多，或监门御旅抱关击柝而不自以为寡。"监门是当时地位极低的小臣，享受的"禄"是极少的，故与"禄"之多对举。"瘅监门"正乃吕望所谓"穷"时。

太公望曾在莱地担任过监门之职，在汉代典籍中尚可寻其踪迹，《说苑·尊贤》："太公望，故老妇之出夫也，朝歌之屠佐也，棘津迎客之舍人也。年七十而相周，九十而封齐。""迎客之舍人"非"监门"而何！

以下"行年七十而屠牛于朝歌，兴而为天子师，遇周文也"[10]，文字通俗易懂，且屡见于《韩诗外传》卷七，《说苑·杂言》等书，我们就不赘述了。

三

综合以上分析，郭店简《穷达以时》有关吕望的记载具有以下重要意义：其一可以进一步确证齐太公的姓名，齐太公为姜姓氏族之人，吕氏，名望，"尚"或"尚父"是他的字或谥称。至于后世谓吕望姓姜，名牙，或云字"牙"[11]，称"姜子牙"，此传说与史实之异，可以不论。其二可据以考证吕望的身世，吕望曾在"莱津"娶某族之婢为妻，离开妇家以后，陷于穷困，在莱地任监门小臣；七十岁时，屠牛于朝歌，遇周文王，兴而为师。其三可以证明吕望入周之前生活、活动之地，或

曰"籍贯"。吕望因外婚而被称为"臧",为妻所逐而在莱地任监门,他入周之前主要活动于今山东半岛,有可能出生于当时的莱国。武王封吕望于营丘,其实是以吕望的祖籍之地作为封地。史载莱侯与吕望争营丘是颇耐人寻味的,因为在莱侯看来,族人之婿吕望既封于营丘,营丘这块地盘莱国应该有份,此所以有争。后世谓吕望为"河内汲人"⑫,汲县有太公庙,晋太康中,曾立碑于太公泉,见《水经·清水注》。虽言之凿凿,但附会的可能性很大。司马迁谓吕望为"东海上人",应是可信的记载。

最后需要说明的是,上引郭店简关于吕望的记载既是孔子困于陈蔡时说的话,则吕望赘婚归婢,被称为"臧",为老妇所"逐",应是合于当时莱地风俗的,此所以孔子不为尊者讳。后世认为不雅,故《外传》、《说苑》等对"为臧来津,战监门来地"几句或有改动,或有讹传。《战国策》中"老妇之逐夫"也被改成了"齐之逐夫"。若非有郭店简出土,则吕望这段极具史料价值的经历就不会为今人所知晓了。

(作者为安徽大学历史系教授)

① 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第27页、145页,北京,文物出版社,1998年,本文所引释文从宽式。

② 廖名春认为《穷达以时》可能是孔子自作(《郭店简儒家著作考》,《孔子研究》1998年3期),可信。

③ 姜亮夫:《楚辞通故》第二辑,第124页,济南,齐鲁书社,1985年。

④ 《史记·孔子世家》谓孔子"字仲尼,姓孔氏。"

⑤ 裘锡圭按语云:"'牂'疑读为'臧'。"其说是。

⑥ 湖北省荆沙铁路考古队:《包山楚简》,第33页,图版九一,北京,文物出版社,1991年。

⑦ 李步嘉先生《楚简记"吕望"事考释》(《长江学术》第一辑,第227页,武汉,长江文艺出版社,2002年)对"棘津"作有考证,《水经注·河水》:"棘津在东郡、河内之间。"然又云:"千古芒昧,理世玄远。"是其地已不可考。《续汉书·郡国志》:"广川故属信都,有棘津城,"

刘昭注："太公吕尚困于棘津城，琅邪海曲，非此城也。"李氏认为："棘津在东海而非清河。"按：由于《汉书·地理志》、《续汉书·郡国志》东海郡皆无"棘津"，因而将"来津"释为"棘津"不可靠。还不如依简文"来津"求解。

⑧ 李步嘉先生《楚简记"吕望"事考释》(同上引)云："监门一职因身份卑贱，供人役使，故以卑事尊而战栗惶怖。"引《尔雅·释诂下》："战，惧也。"谨录以存参。

⑨ 李步嘉先生《楚简记"吕望"事考释》(同上引)对"莱地"有正确的释读。

⑩ 最近公布的上海博物馆藏竹书《容成氏》第13号简："尧为善兴贤"，李零先生注云："'兴贤'是古书常见语"(如《周礼·地官·乡大夫》："使民兴贤，出使长之。")《郭店楚墓竹简·穷达以时》第5简'兴而为天子师'，'兴'字写法与此相同，用法也相同。"见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》，上海古籍出版社，2002年12月，第259页。

⑪ 《史记·齐太公世家》索隐引谯周曰："姓姜，名牙。"而索隐认为"盘牙是字，尚是其名"。

⑫ 较早的说法有《吕氏春秋·孝行》高诱注："太公望，河内人也。"

简帛《五行》中关于"思"与"形"的哲学初探

郭梨华

1993年出版的荆门郭店老子，儒家佚籍相当多，其中《五行》一篇与马王堆帛书《五行》的经文①可相对校。简帛《五行》的出土确实引发战国时期儒学发展的研究热潮，并且引发我们注意到当时儒学的发展，曾经尝试将伦常道德建立一"天－人"联系的本质性、根源性探究，他们仍然追寻着"德"之为周文的表征这一线索，尝试从社会制度、伦常现象，论述其根源、本质，这一关键就在于"形"与"思"。

"形—刑"之为哲学问题

"形"的哲学探究，起源于《老子》，《老子》书中，首将"形"与"物"联系，间接与"名"相关。孔子则将"名"与"刑"联系，所涉乃伦常道德之事。"形"在战国初期以前作"刑"，其字源意义为"规范之使其合典范"②，"形"之于"物"，则是"物之形"，此"形"有两层意含，一是让该物具体呈现之"形"，是形状之经验义；另一层则是形上意义的"形"，是那普遍的"形"，《老子》中所言之"形"兼而有之，但究其与"物—名"的联系，当侧重在形上义。

孔子论述的主旨在人与人伦关系，因此，提出"色"而不使用"形"字。"色"与"容貌"相关，具有两层意含，一层意含是指向具体呈献的样貌，另一层的意义则是指向与"德"相关的气色、态度。孔子所言之"刑"，则是刑罚的意义，刑罚的出现是为了辅助"德"。

"形—物—名"、"色—刑—名"是当时两个系列的哲学探究,这两个系列各有其不足,老子哲学系列的问题在于"伦常关系"的面对,孔子哲学系列的问题在于"存在物的存在根源"的面对。问题是:"存在物的存在根源"是否与"伦常关系"是不同的两行?抑或是一整体系列的融贯?战国时期的哲学家不可免的必需面对这一问题,并提出哲学的说明。简帛《五行》之经文的作者显然涉及这一问题的处理。

"形—思"的哲学作用

《五行》经文,开宗名义提出五种"德之行"与四种"行",其区别在于"形"于内与否,以及"德之行"最终与"圣"相连贯,但是"行"则与"圣"不连贯,必需借由"形"的作用才有可能。这显示了"形"与"德"的相连系,并且"形"在"成德"历程中是非常重要的作用。

"形于内"与"不形于内"在德目上的差异是"圣","圣"在"五行"中,依郭店简,其特点是无论"形于内"或"不形于内",都是"德之行",若就"四行"与"五行"的差异,可以发现是"人道"与"天道"的差别,换个方向思考,"圣"是"人道"亟及于"天道"的终极目的、典范,"圣"之于"人道"的重要也在此。"圣"另外一个特点是:"形"与否都是"德之行"[③],因此也显示"形"之于"圣","形"的作用游移于确立与消融中,亦即"形"在"成德"过程中是重要的。

"形于内"或如魏启鹏先生曰"形成于内",以区别于"奉令而行的"[④];或如郭沂先生加了内外之别的因素,说明其为"形成于内在心性的",以区别于"通过学习外在的道德规范而形成的"[⑤]。这两种说法都有可理解的因素存在,但还不够周延。个人以为在《五行》中不断申述的"形"的过程是值得重视的,"形"不能只从内外之别去看待,而应视之为一重要的哲学观念与作用,这一重要的哲学观念与作用,可以从"形"的本义窥知。"形"的本义有将之规范,并以之呈显于外

的意含,前者点出了"形"为"存在"的本质义,后者则是以这种本质义之"形",与质料共同发生作用被得知,《五行》在此则提出了"智"与"思"的重要,此即"智弗思不得"一段,以至后来论述"仁之思"、"智之思"、"圣之思",而最终归结于"形则～"等几段,"形"成为经验义的"在心性之中"。换言之,所谓"本有的"并不是经验可以得知,而是借由本质义之"形"与"思"才能发现其为本有的。正在此我们可以发现郭店本与帛书本之《五行》都没有关于"义之思"、"礼之思"的论述,这说明"义"、"礼"并未如《孟子》中将之视为本质与本有的。《五行》中的"义"、"礼"虽然不是本有的,但可以是本质义的,这是借由"形"与"仁"、"智"的联系得知,因此"义"、"礼"也不能纯然从"外"的观点看。

"形"与"思"另外一个重要的哲学意含是,它们区别了仅仅作为"行"的经验,让"仁""义""礼""智"有从"人道"企及于"天道"的可能,但因"圣"成而为"天道"。"天道"蕴藏两种涵义,一是说明其为人所追寻、亟望的典范,另一层含意是"本质的"。就"本质的可能性"这一点而言,与传世中对子思的思想认定是相合的,也与《孟子》有关。

附记:此篇短文有不尽善处,请批评。但仅以此短文祝贺郭店简出土十周年庆。

(作者为台湾东吴大学哲学系副教授)

① 马王堆帛书《五行》,据庞朴先生整理,可分经与说。此处经文之说乃依庞先生之整理。

② 参阅拙著《尹文子》中"道"—"名"—"法"思想的探究》,(《哲学与文化》卷23,9期,1996.9)

③关于这一点,庞朴先生认为从字句上,应是帛本所补之"不形于内未之行",但是他也注意到从内容上推敲似不然。(参阅《竹帛五行篇校注及研究》,页111。)我以为就在这关键点上的困扰,点出了"形"之于五德之行的重要。

④ 参阅《简帛五行笺释》,页10。

⑤ 参阅《郭店竹简与先秦学术思想》,页147。

忠信:儒家“以德治国”的重要思想

——《论语》与郭店楚简论“忠信”

李存山

一

孔子主张“为政以德”(《论语·为政》),此处的“德”当然首先是指执政者自身的道德,因为只有执政者率先以德,才能“譬如北辰,居其所而众星共之”。孔子在将“以法治国”和“以德治国”作对比时说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(同上)此处的“道”读为“导”,而此处的“德”也首先是指执政者自身的道德,也就是说,执政者要以自身的道德来引导民众,这样才能上下“齐之以礼,有耻且格”。在此意义上,孔子说:“政者,正也,子帅以正,孰敢不正?”(《论语·颜渊》)“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”(《论语·子路》)孔子在回答鲁哀公问“何为则民服”时也说:“举直错诸枉,则民服;举枉错诸直,则民不服。”(《论语·为政》)执政者自己首先要正、直,民众也才能正,才能信任和服从。

孔子强调了执政者要率先以德,那么,作为执政者自身的道德,其重要的德目又是什么呢?从《论语》的记载看,这似乎并不明显,但有两条史料值得重视。其一,《论语·学而》篇载:

> 子曰:“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。”

这里所谓“道千乘之国”无疑讲的是治国之道,其中“节用而爱人,使民以时”主要从治国的措施上讲,而“敬事而信”正是讲执政者自身的

道德。"敬事而信",何晏《论语集解》引苞氏曰:"为国者举事必敬慎,与民必诚信也。"朱熹《论语集注》云:"敬者,主一无适之谓。""敬"是指专注而不懈怠、严肃而不轻佻的道德态度,凡道德之践履或修养都离不开"敬",因此,"敬"并非德目,而是普遍持有的一种道德态度(宋儒有"涵养须用敬"、"主敬"之说)。"信"则不然,在儒家的道德体系中,"信"是德目,如"五伦"中的"朋友有信","信"是"五常"之一。孔子在讲治国之道时首先强调了"敬事而信",可见孔子是把"信"作为执政者自身的一个重要德目。按《集解》引苞氏之说,此处的"信"即是诚信。

其二,《论语·颜渊》篇载:

> 子张问政。子曰:"居之无倦,行之以忠。"

这里也是讲为政或治国之道。孔子对"子张问政"的回答是"居之无倦,行之以忠"。何晏《集解》引王肃曰:"言为政之道,居之于身,无得懈倦;行之于民,必以忠信也。"这里的"居之无倦",意同于上引的"敬事"。而"行之以忠",则可见孔子把"忠"亦作为执政者自身的一个重要德目。王肃释"忠"为"忠信",盖谓执政者由忠而信。朱熹《集注》云:"以忠,则表里如一。"执政者能"表里如一",也就有了"信"。若"忠信"分而解之,则如朱熹《集注》所云"尽己之谓忠,以实之谓信"。能够尽己之心而爱人,则其所行道德之事为"表里如一",如此则真实无妄,可谓"诚信"。"忠"与"信"意义相连,"忠"强调的是内在的真诚,"信"则是由内而外,表里如一,故"忠信"亦可简约为"信",亦即"诚信"。

孔子对执政者之"忠信"或"诚信"的重视,还可从以下一段史料得到证明:

> 子贡问政。子曰:"足食,足兵,民信之矣。"子贡曰:"必不得已而去,于斯三者何先?"曰:"去兵。"子贡曰:"必不得已而去,于

斯二者何先?"曰:"去食;自古皆有死,民无信不立。"(《论语·颜渊》)

按照一般的解释,这是讲"信"比兵、食更重要。但须注意的是,这是孔子针对"子贡问政"而言,其中的"民信之矣"是讲民众对执政者的信任。若要使民众信任执政者,则执政者必须首先做到诚信,亦即必须"行之以忠","敬事而信"。孔子在教训"樊迟请学稼"时说:"上好信,则民莫敢不用情。"(《论语·子路》)这也是讲上行下效,要使民众应之以"情实",信任执政者,则执政者必须自己首先诚信。"民无信不立"似可理解为民无信则国不立,或民无信则政不行,"民无信"所强调的是民众不信任执政者。因此,就为政或治国之道而言,执政者的"行之以忠","敬事而信",使民信之,比起"足食,足兵"更加重要。

孔子对"忠信"的重视还可见诸《论语》的其他记载,如:

子以四教:文、行、忠、信。(《述而》)

子张问崇德、辨惑。子曰:"主忠信,徙义崇德也……"(《颜渊》)

子张问行。子曰:"言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦行矣;言不忠信,行不笃敬,虽州里行乎哉?"(《卫灵公》)

主忠信,无友不如己者,过则无惮改。(《学而》,亦见《子罕》)

显然,这些有关"忠信"的记载都具有普遍的道德意义,而不是仅就执政者而言。但如上文所述,在为政或治国的问题上,孔子强调了"政者,正也",执政者要"行之以忠","敬事而信","忠信"对于执政者来说是更加重要的,因为只有执政者率先"忠信",民众才能"信之"——这比"足食,足兵"还要重要。

孔子还曾说:"君使臣以礼,臣事君以忠。"(《论语·八佾》)这句话对后世的影响很大,尤其是在秦汉以降"三纲"之说确立后,"忠"成为

臣民对君主的单向义务,而君主则无须忠于臣民。从上述孔子对执政者的道德要求看,"忠"和"信"都应该是双向的,而且孔子认为,执政者更应该首先做到"忠信"。

二

孔子把"忠信"作为执政者"为政以德"的重要德目,这在《论语》的记载中并不明显,而包括孟子在内的后儒亦没有对执政者特别提出"忠信"的道德要求。然而,在1993年湖北荆门郭店出土的楚墓竹简中,我们看到"忠信"作为执政者的重要德目的思想被予以重视,并加以发挥。郭店楚简中的儒家文献,大体反映了孔子后学在"孔孟之间"这一阶段的思想发展情况,其中除了儒家道德体系和人性论思想的建构之外,执政者的"为政"、"用民"之道是其重要的内容。

在郭店楚简中,最突出地高扬"忠信"思想的是《忠信之道》篇。其文云:

> 不讹不孚,忠之至也。不欺弗知,信之至也。忠积则可亲也,信积则可信也。忠信积而民弗亲信者,未之有也。至忠如土,化物而不伐;至信如时,毕(必)至而不结。忠人无讹,信人不倍(背)。君子如此,故不忘生,不倍(背)死也。太久而不渝,忠之至也。陶而睹常,信之至也。至忠无讹,至信不倍(背),夫此之谓此。大忠不说,大信不期。不说而足养者,地也;不期而可遇者,天也。似天地也者,忠信之谓此。口惠而实弗从,君子弗言尔;心[疏而貌]亲,君子弗申尔。故行而争悦民,君子弗由也。三者,忠人弗作,信人弗为也。忠之为道也,百工不楛,而人养皆足。信之为道也,群物皆成,而百善皆立。君子其施也忠,故恋亲附也;其言尔信,故但而可受也。忠,仁之实也。信,义之期也。是故……(引参李零《郭店楚简校读记》,北京大学出

版社 2002 年版）

此文有几点值得重视。其一，“忠积则可亲也，信积则可信也。忠信积而民弗亲信者，未之有也。”这显然是向执政者提出道德要求，即只有执政者恪守“忠信之道”，民众才能亲信执政者。其二，“至忠如土，化物而不伐；至信如时，毕(必)至而不结。……似天地也者，忠信之谓此。”这是把“忠信”比喻为天地的品德，“忠”是效法地，“信”是效法天，从而“忠信”具有了天经地义和人道与天道合一的意义。其三，“口惠而实弗从”“心疏而貌亲”，“行而争悦民”，此“三者，忠人弗作，信人不为也”。这强调了“忠信”是出于内心的真诚，亦即表里如一，真实无妄，而非口惠无实、心疏貌亲、有意取悦于民。其四，“忠之为道也，百工不楛，而人养皆足。信之为道也，群物皆成，而百善皆立。……忠，仁之实也。信，义之期也。”这是把“仁义”的实质和价值目标归结为“忠信”，从而“忠信被提升到至高的地位，所谓忠信之道能使“百工不楛，而人养皆足”，“群物皆成，而百善皆立”，类似于《中庸》说诚者可以“成己”“成物”，“赞天地之化育”。

在郭店楚简的其他儒家文献中，我们也可见到对“信”或“忠信”的高度重视。如《成之闻之》篇云：

> 古之用民者，求之于己为恒。行不信则命不从，信不著则言不乐。民不从上之命，不信其言，而能含德者，未之有也。故君子之莅民也，身服善以先之，敬慎以导之，其所在者内矣，民孰弗从？形于中，发于色，其诚也固矣，民孰弗信？是以上之恒务，在信于众。《韶命》曰：“允师济德。”此言也，言信于众之可以济德也。

这段话强调了执政者“用民”的恒常之道在于“求之于己”，即自己的德行要有“信”。如果执政者的行为无信，则民众不会服从他的命令；如果他的诚信不显著，则民众不会乐听其言。如果民众不服从他的

命令,不相信他的话,而却感怀其德,那是不可能的事。因此,执政者之莅民,必须率先行善,敬慎导民。所谓"其所在者内矣"、"其诚也固矣",实际上强调了执政者之"信"是出于内心之"忠"。如果执政者率先做到了忠信或诚信,那么民众就都会信任他,服从他的命令。所以,执政者之恒常的要务就在于取信于民。显然,这段话继承并且发挥了孔子以"民信之"为执政者最先要务的思想。此篇还指出:"上苟身服之,则民必有甚焉者。""上不以其道,民之从之也难。是以民可敬导也,而不可掩也;可御也,而不可牵也。"这也是继承和发挥孔子的"其身正,不令而行;其身不正,虽令不从"的思想。类似于孔子说"民可使由之,不可使知之"(《论语·泰伯》),此篇亦强调民众只可敬导、引领,而不可蒙蔽、强制。敬导民众的根本就是执政者"求之于己",以身作则,首先做到忠信或诚信。

楚简《尊德义》篇有与《成之闻之》篇相近的内容,如云:"下之事上也,不从其所命,而从其所行。上好是物也,下必有甚焉者。""民可使道之,而不可使知之;民可道也,而不可强也。"从前后语境看,所谓"民可使道之,而不可使知之",是说民众只可以执政者自身的德行来引导,而不可用空言无实的道理来使其认知。此篇云:"教以辩说,则民艺□□贵以忘。……教以言,则民訏以寡信。……先之以德,则民进善焉。"即是说,不能用空言辩说来教育民众;只有执政者"先之以德",民众才能"进善"。关于"忠信",此篇云:

> 仁为可亲也,义为可尊也,忠为可信也……
>
> 不爱则不亲,不□则弗怀,不赖则无威,不忠则不信……
>
> 尊仁、亲忠、敬庄、归礼,行矣而无违,养心于子(慈)谅(良),忠信日益而不自知也。

由此可以看出,此篇认为"忠"是"信"的根本,有了内心之忠,也就有了诚信。对于"忠信"之德的培养,不是靠空言辩说,而是靠"尊

仁、亲忠、敬庄、归礼"实际的践行，只有"行矣而无违"，慈良之心才能日增，如此则"忠信日益而不自知也"。

楚简的《性自命出》是一篇集中讨论性情和心术的文章，其中亦有对"忠信"的论述。其文云：

忠，信之方也；信，情之方也；情出于性。

此处的"方"，意同于孔子所说"能近取譬，可谓仁之方也"(《论语·雍也》)的"方"，可以解释为"道"或"术"。此句的意思是说，情出于性，信是情所依循的道，而由忠可以达信。此篇云："道始于情，情生于性"，"凡道，心术为主……唯人道为可道也"。忠、信即其所谓"道"和"心术"的重要内容。此篇特别强调了"情"的重要，其文云：

凡人情为可悦也。苟以其情，虽过不恶；不以其情，虽难不贵。苟有其情，虽未之为，斯人信之矣。未言而信，有美情者也。

此处的"情"是指真心、真情。此真心、真情是使人可悦的。只要有此真情，虽有过错，也不可恶；若无此真情，虽然做了难以做到的事，也不可贵。只要有此真情，虽然事还没做，人们也会信任他。没有言说而能得到信任，就是因为有美好的真情。此篇所谓"美情"，也就是内心真而无伪，诚而有信。

楚简《六德》篇是以"六德"(圣、智、仁、义、忠、信)同"六位"(夫妇、父子、君臣)相配："义者，君德也。……忠者，臣德也。……智也者，夫德也。……信也者，妇德也。……圣也者，父德也。……仁者，子德也。"这种配法是出于建构道德体系的需要，而其建构与楚简《五行》篇的仁、义、礼、智、圣"五行"说不同，与《忠信之道》篇把"仁之实""义之期"归结为忠、信也不相同。在"六德"的道德体系中，尽管忠配于臣德，信配于妇德，但忠、信同其他四德一样，都具有普遍的社会伦理和政治功能。《六德》篇云：

作礼乐，制刑法，教此民尔，使之有向也，非圣智者莫之能

也。亲父子,和大臣,寝四邻之抵牾,非仁义者莫之能也。聚人民,任土地,足此民尔,生死之用,非忠信者莫之能也。

可见,"忠信者"并非臣、妇所限。实际上,"聚人民,任土地,足此民尔,生死之用",这是针对执政者而言。"忠信"是执政者团结凝聚人民、组织社会生产而满足人民的需求所不可或缺的品德。

楚简的《缁衣》篇又见于传世文献《礼记》。此文通篇是讲"有国者"或"君民者"要先之以德,作民表率,如云:

> 有国者章好章恶,以示民厚,则民情不忒。
>
> 上人疑则百姓惑,下难知则君长劳。故君民者章好以示民欲,谨恶以御民淫,则民不惑。
>
> 民以君为心,君以民为体。心好则体安之,君好则民欲之。
>
> 上好仁,则下之为仁也争先。故长民者章志以昭百姓,则民致行己以悦上。
>
> 下之事上也,不从其所命,而从其所行。上好此物也,下必有甚焉者矣。故上之好恶,不可不慎也,民之表也。

"民之表"即是民之表率。"下之事上也,不从其所命,而从其所行。上好此物也,下必有甚焉者矣。"此句又见于前引《尊德义》篇,这可以说是楚简所强调的核心思想。《缁衣》篇有对君臣关系的论述:

> 大臣之不亲也,则忠敬不足,而富贵已过也。邦家之不宁也,则大臣不治,而亵臣托也。此以大臣不可不敬,民之蕝也。故君不与小谋大,则大臣不怨。

这段话的意思是说,大臣之不亲敬君主,是因为君主对大臣的忠敬不足,而使其富贵已过。国家之不安宁,是因为大臣没有治理国家,而君主身边的小臣从中阻碍。因此,君主对大臣不可不敬,这样民众才能有其表率。君主不以身边的小臣来算计大臣,则大臣就不会抱怨君主。与后世的"君尊臣卑"不同,《缁衣》篇主张君主对大臣

要“忠敬”(而且忠敬得要“足”);后世的经学家在解释《礼记·缁衣》的“忠敬不足”时,受“忠”只可用于臣而不可用于君所限,把“忠敬”拆开分读,“谓臣不忠于君,君不敬其臣”(郑玄《注》),意甚牵强,不符合《缁衣》篇的原意(《中庸》篇有“忠信重禄,所以劝士也”,郑玄《注》解为“[臣]有忠信者,[君]重其禄也”,亦不符合《中庸》的原意;“忠信”与“重禄”的主语都应是君,朱熹《中庸章句》解为“[君]待之诚而养之厚”,较近原意,但也受“忠”不可用于君所限,将“忠信”易为“诚”)。《缁衣》篇对“以德治国”和“以法治国”也作了比较,其文云:

> 长民者教之以德,齐之以礼,则民有劝心;教之以政,齐之以刑,则民有免心。故慈以爱之,则民有亲;信以结之,则民不倍;恭以莅之,则民有逊心。

所言“慈以爱之”、“信以结之”、“恭以莅之”,表达了与孔子所说执政者要“行之以忠”“敬事而信”相同的思想。《缁衣》篇还特别强调了执政者要言行一致,如云:

> 可言不可行,君子弗言;可行不可言,君子弗行。则民言不危行,行不危言。

> 君子道人以言,而恒以行。故言则虑其所终,行则稽其所敝,则民慎于言而谨于行。

> 言从行之,则行不可匿。故君子顾言而行,以成其信,则民不能大其美而小其恶。

执政者不能只是“导人以言”,光说不做,而是必须行之有恒,言行一致,言而必可行,行而践其言,这样才能“成其信”,而民众也才能起而仿效。执政者能够“成其信”,此“信”有双重的意义:就执政者而言,是执政者自身的忠信或诚信;就民众而言,即是孔子所谓“民信之”。

三

"忠信"的一般意义,同于"诚信"。或如朱熹所说:"窃谓忠信盖诚实之意。盖自理而言,则谓之诚实;自人所行而言,则谓之忠信。其实一也。"(《朱文公文集》卷五十一《答董叔重》)所谓"自理而言,则谓之诚实",有程朱理学的哲学背景;其实,"诚实"或"诚信"都是"自人所行而言",故可说,忠信与诚信"其实一也"。

朱熹后学真德秀也曾讲到"忠信"与"诚"的关系:

> 《论语》止言"主忠信",不言"诚",至子思、孟子然后言"诚"。盖诚指全体而言,忠信指用功处而言。忠是尽于中者,信是形于外者,有忠方有信,不信则非所以为忠,二者表里体用之谓,如形之与影也。心无不尽之谓忠,言与行无不实之谓信,尽得忠与信即是诚。故孔子虽不言诚,但欲人于忠信上着力,忠信无不尽,则诚在其中矣。孔子教人大抵只就行处说,行到尽处自知诚则本源,子思孟子则并本源发出以示人,其义一也。(《真文忠公文集》卷三十《问答》)

"诚"在《中庸》、孟子的思想中已具有形上学之"本源"的意义,而"忠信"则是"自人所行而言"、"指用功处而言",类似于《中庸》所说的"诚之"。尽管"忠信"与"诚"有着哲学意义上的区别,但"尽得忠与信即是诚",故可说"其义一也"。"诚信"与"诚"不同,"诚信"是指人的德行(《逸周书·官人解》:"乡党之间,观其诚信",《礼记·祭统》:"贤者之祭也,致其诚信,与其忠敬……"),已非形上学之"本源"的意义,故更可说,忠信与诚信"其义一也"。

孔子有"主忠信"之说,后儒又将"忠信"与"诚"、"诚实"和"诚信"相互诠释,故"忠信"的一般道德意义一直受到重视。但是,在孔子和郭店楚简的思想中,执政者被要求率先做到"忠信",这可以说是"忠

信"具有的特殊意义。从儒家"以德治国"的思想说,"政者,正也",执政者要率先以德,率先做到"忠信",这本是儒家"以德治国"的重要思想。然而,后世因有"三纲"之说,有"君尊臣卑"的教条,则"忠"只可用于臣事君,而不言君主要忠于臣民,所以"忠信"渐失其在"以德治国"上的特殊意义,而只存其一般的道德意义。董仲舒说:"至忠厚信,以事其君"(《春秋繁露·五行相生》),可见"忠信"已非向"有国者"、"君民者"提出的道德要求,而是强调臣对君的单向义务。

当然,孔子所说的"政者,正也",孟子所说的"惟大人为能格君心之非,君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正,一正君而国定矣"(《孟子·离娄上》)等等,后儒也是重视的。而且,后儒常把"格君心之非"视为治世的"大根本",他们或以"天人之际甚可畏也"来儆戒人君,或以"正心诚意"来启迪君德。但是,在君主制的体制下,这些儆戒、约束总是作用有限,而君权至上必然导致政治腐败、社会动乱,以致明清之际黄宗羲、唐甄等人总结历史的经验教训,愤然怒斥:"为天下之大害者,君而已矣"(《明夷待访录·原君》),"自秦以来,凡为帝王者皆贼也"(《潜书·室语》)。

儒家的"以德治国"思想,有其良好的意愿,也有其一定的合理性,但其前提是君主要"正",若君主"正",则"一正君而国定矣"。如果君主"不正",则儒家并没有从权力、制度上对其进行约束、节制的有效手段,这是儒家"以德治国"思想的内在缺陷。从孔子和郭店楚简对"忠信"的论述看,要求君主率先做到"忠信",这本是儒家"以德治国"的重要思想。但在秦以后"君为臣纲"、"君尊臣卑"的君主专制下,"忠信"之忠或"忠敬"之忠只可用于臣而不可用于君,以致"忠信"在"以德治国"上的特殊意义废而不讲,这也正可见儒家"以德治国"思想在中国历史上所处的困境。

"以德治国"的思想要走出历史的困境,就必须从君主制走向民

主制。民主制的实质是人民的意愿和权利通过法制的程序来选举、监督、节制和罢免执政者。在民主制下,执政者必须"依法治国",此处的"法"已非传统的专用于治理臣民百姓、所谓"以法治国"的刑法,而是体现人民意愿和权利的法制。"依法治国"就是依照民主社会的法制来治理国家,执政者要在法制的范围内行使权力,因此"依法"本身就构成了对人民权利的保护和对执政者权力的节制。当然,就如道德并非万能一样,法制也并非万能,法制的建立、健全和维护要由有道德的人来完成,法制也并不能涵盖人的物质欲望与精神追求、人与他人、人与社会以及人与自然关系的一切领域。因此,只有"依法治国"与"以德治国"相互补充,相辅相成,才能"有耻且格"。

(作者单位:中国社会科学院哲学研究所)

思孟心性说简论

彭 林

郭店楚简出土之前，学者多将宋代心性学的源头追溯到孟子。《史记·孟轲列传》云孟轲“受业子思之门人[1]”，孟子之学源于子思学派。由于《子思子》一书久佚，思孟在心性学说上是否有传承关系，几乎无从谈起。郭店楚简面世后，学界欣喜地看到，早在孟子之前约一个世纪，子思学派就已经建立了心性之学的理论框架，孟子的心性学说果然来自子思学派。毋庸置疑，这是先秦思想史研究中最为重大的发现之一。对于子思学派的心性学说而言，孟子仅仅是一位忠诚的继承者，还是阐扬发挥的创新者？事关孟子在心性学说史上的评价，并将涉及到对宋代心性学的再讨论，不能不引发我们的兴趣。郭店楚简中子思学派的心性论主要见于《性自命出》、《五行》、《尊德义》等篇[2]，孟子的心性论主要见于《告子》、《尽心》等篇，本文试将两者加以比较，希冀能揭示其演变的轨迹。

一、牛之性犹人之性欤

由郭店简可知，子思学派的心性学说，是从寻找万物之道，即万物的普遍性开始的。《性自命出》云“道者，万物之道”。只有把握万物的普遍之道，哲人的学说才能收到最普遍的成效。子思学派认为，万物之道就是天命之性，即与生俱来的自然属性。万物散殊而各有其道，牛马水地，无不如此。人作为自然界的一员，自有其道。人道与牛马水地之道同出于天赋，是彼此最基本的共性。《尊德义》云：

圣人之治民，民之道也。禹之行水，水之道也。造父之御马，马之道也。后稷之艺地，地之道也。莫不有道焉，人道为近。

因此，尊重自然之道是人与万物相处时必须遵循的原则。人道就是人性，《性自命出》说"四海之内，其性一也"，人性是人类最普遍的共性。尊重人类天赋之性，不得加以残害，则是哲人治理人民时必须尊重的原则。这一认识，是对西周以来知识精英提倡的人本主义思想的深化和升华，无疑具有进步意义。

但是，如果过于强调人道的自然属性，就势必会导入率性由情的老庄一流，得出人道同于牛马水地之道之结论。从文献看，道家性情说影响很大，从孟子同学者之中有一位告子，赵岐说他"兼治儒墨之道"，而他向孟子提出的有关心性的问题，却颇颇见率性之言，就是明证之一。子思学派谈论性情，并非为了鼓吹唯情至上的理念，恰恰相反，而是要将人性引导到仁义的层面上去，用《性自命出》的话来说，就是"始者近情，终者近义"[3]。但是，人性与牛马之性的区别究竟何在？郭店楚简没有提供比较集中的论述，《性自命出》有"唯人道为可道也"的说法，可以理解为人道高于牛马水地之道，但究竟高在何处？作者语焉不详。

孟子也肯定万物之道，在他的言论中甚至不难找到与《性自命出》类似的语言，如"禹之治水，水之道也，是以禹以四海为壑[4]"；又如"尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣"[5]云云。告子曾经向孟子提及"生之谓性"的命题，朱熹《集注》云"生，指人、物之所以知觉、运动者而言。"告子的所谓"生"，是指人的生物性，故告子又云"食、色，性也"。告子明言"生之谓性"，潜台词则是万物之性齐同，意在混一人性与万物之性。对此，孟子作了断然的反诘：

孟子曰："生之谓性也，犹白之谓白与？"曰："然。""白羽之白也，犹白雪之白，白雪之白，犹白玉之白欤？"曰："然。""然则犬之性犹牛

之性,牛之性犹人之性欤?"
孟子认为,按照"生之谓性"的逻辑加以推理,就可以得出"白之为白"的结论,举凡是白色之物,彼此就没有区别,白羽之白等于白雪之白,白雪之白等于白玉之白。再作进一步的类推,犬之性就是牛之性,牛之性就是人之性。告子终于无言答对。

二、仁义礼智,我固有之也

从《性自命出》等篇可知,子思学派刻意强调人性在未发之时的中正,认为在性外发的过程中,由于外物引诱和心志判断的差别,才形成了情的不同的样态。无庸讳言,根据这一逻辑来推理,只能得出性无善恶的结论。但是现实生活中的人群,却是善恶并存,反差鲜明,人性究竟是善是恶,成为令人困惑的问题。从《孟子》来看,子思身后的近百年中,有关的讨论一直在进行,因而告子依然在谈论"性无善无不善也","性犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也"的问题。

如果说性无善恶,则必然要导出一个问题:人性既然是得自天命,且无善恶可言,为什么一定要违背天性,将它引导到儒家的仁义上去?告子说"性犹杞柳也,义犹桮棬也。以人性为仁义,犹以杞柳为桮棬",人性犹如杞柳之木,把它做成桮棬类的器皿,是人为的结果,变了原有的性状,所以朱熹《集注》说:"告子言人性本无仁义,必待矫揉而后成,如荀子'性恶之说'也。"当时,道家关于全真保性、率情无为的主张似乎颇具影响,儒家提出改造人性的主张,自然就有阻力,故朱熹解释告子这一问话的缘由时说,"天下之人皆以仁义为害性而不肯为"。

子思学派之后的儒者要想推行孔子仁的学说,就必须要解决如何连接或者调和人性与仁义的难题。孟子率先提出了仁义礼智是人

类的天赋之性的理论，几乎将人性与仁义礼智直接等同。为此，孟子必须首先论证人性本善，这是一个相当困难的论题。依照孟子的老师子思学派的理论，人性本无善恶。如果孟子不能对此作出新的解释，就不能将子思学派的理论推进一步。

子思学派谈人性，主于生理特性，《性自命出》云“喜怒哀悲之气，性也”，“好恶，性也”。孟子不然，孟子论性的着力点不是在人性与万物之性的共性上，恰恰相反，是在人性与群物之性的本质区别上。不如此就不能彰显人性的特殊，就无法引导人性进入圣域。孟子认为，人类的与生俱来的本性，并非只是喜怒哀悲、食色、好恶等生理特性，还应该包括人类的理性，万物皆无理性，而人类独有之，这是人性与万物之性最本质的区别。人是万物的灵长，故天赋之人性必然为善，此善性表现为恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心，它们正是孔子倡导的仁义礼智：

> 乃若其情则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之[6]。

之所以说唯人道为可道，正是因为人性具有理性的因子。孟子特别指出，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”，仁义礼智不是外界作用于人类的产物，而是人心中的固有之物。孟子说：“君子所性，仁义礼智。[7]”君子谈论的性，不再局限于那些与万物之性相类的生物之性，而是根植于心的仁义礼智四端，它犹如人体的组成部分，“人之有是四端也，犹其有四体也”，从而巧妙地用仁义礼智置换了子思学派的人性概念。人而不具备仁义礼智四端，就不成其为真正意义上的人：

无恻隐之心非人也，无羞恶之心非人也，无辞让之心非人也，无是非之心非人也[8]。

但是，在常人看来，"性可以为善，可以为不善"，"有性善，有性不善"[9]，纷繁复杂的万民之性，岂可一概以一"善"字而蔽之！这似乎是胜于雄辩的事实，而孟子以水性为例加以辩驳：

人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水搏而跃之，可使过颡，激而行之，可使在山，是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。

水性向下，是水的本性；高过人额、甚至在山的水确实是有，但决不是水的本性所致，而是人力或外物搏击腾越的结果。在孟子看来，只有表现为仁义礼智的人性才是正常的天赋人性。仁确实就在人心之中，有些人之所以表现得不仁，是因为他们将自己的心放失了，因而就无法现出人性的本原。只要将放失之心寻求到，就能重归于仁：

仁，人心也。义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之，有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。[10]

至此，我们不难看出思孟二家在心性论上的歧异。子思学派认为，人的美德来自于后天的教育（主要是礼乐的熏陶），故《性自命出》云："教，所以生德于中者也。"《尊德义》也有"教以礼"、"教以乐"云云。在子思学派的理论体系中，仁义礼智圣等五种德行（即所谓"五行"）是通过后天的学习而获得的，是外加于心的美德。人只有努力学习，才能使自己的言谈举止体现出德行，只有将德行内化于心，方能成为君子：

仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之[行]。[智形]于内谓之德之行，不形于内谓之行。圣形于内

谓之德之行,不形于内谓之行。

五行皆形于内而时行之,谓之君[子]。[11]

孟子则认为,仁义礼智之类的德行,是人的天命之性的主体,在降生之初就已具备,是不学而能的,只是由于外物的不良影响,自身的德性才被玷污与扭曲。仁是心,义是路,顺着义这一条路,修身问学,就可以找回放失之心,恢复人性的面貌。

三、思孟心性学说的嬗变

思孟心性学说有如此的差异,那么,应该如何界定它的性质呢?孟子是背离师说、标新立异?还是继承师说,有所创新?我们认为孟子属于后者。

首先,孟子并非从根本上反对子思学派的心性说,他承认人的声色之类的欲望都是属于人性,所以他说:"口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也;性也。[12]"而且,子思学派说的是人的生物之性,落脚点却是在仁义礼智上,与孟子倡导仁义的目标完全一致,孟子没有必要推翻子思的理论。

但是,子思学派心性说过于迂曲,孟子显然不满意,他转而从人类特有的理性出发来论人性,尽管谈的依然是性,但却将理性纳入了人性的范围,并且用理性来代替生物之性,不仅使心性说变得更为简明、直捷,人性的品质由此得到升华,这是孟子的高明之处。

正是由于人性说的这一转换,彻底地拉开了人与万物的距离,使人人获得了成为德性充盈的君子的资格,儒家与万民的性灵从来没有如此贴近。按照这一逻辑,"人皆可以为尧舜"[13]。这不禁令人联想起佛家传入中国后,"佛祖就在你心中"、"人人可以成佛"等等的说法,颇有异曲同工之妙。

其次,孟子心性说的创新之处,大都可以从郭店楚简中找到因

子。例如,《性自命出》中就已经出现了性善说的端倪:

未言而信,有美情者也。未教而民恒,性善者也。

仁,性之方也。

子思学派已经注意到,现实生活中确有某些人具备天生的善性,有些人未曾出言就能真情流露、令人有信任感,是因为他们内心有美好的性情;有些人不待教之就有恒心,是因为他们天性良善。可见,子思学派提出了一种可能性:某些人具有天生的美情、善性。不仅如此,子思学派还提出了人性最本质的表现形式应该就是仁的命题。尽管《性自命出》的作者还没有将美情、善性看作是人类普遍的特性,尽管尚未将"善"上升为普遍的人性,反映了子思学派中某些模糊不定的认识;但已经开始将人性与仁相联系,这是十分重要的一步。孟子既然受业于子思子门人,就不会不受到这些观点的启发和影响。因此,我们完全有理由认为,孟子的性善说是继承了这些闪光点,并加以体系化的结果。

孟子提出的著名的"心之官则思[⑭]"的命题,实际上也是源于子思学派。子思学派早就注意到心在性情转换过程中的主导作用,《五行》云:

耳目鼻口手足六者,心之役也。心曰唯,莫敢不唯;诺,莫敢不诺;进,莫敢不进;后,莫敢不后;深,莫敢不深;浅,莫敢不浅。

类似的情况还可以举出很多,有待于日后作深入发掘。思孟之间,息息相应,《荀子·非十二子》说"子思唱之,孟子和之",诚非虚言也。

(作者为清华大学思想文化研究所教授)

① 司马贞《索隐》云:"王劭以'人'为衍字,则以轲亲受业孔伋之门也。今言'门人'者,乃受业于子思之弟子也。"则孟子所师,有子思及子思门人二说。

② 本文所引郭店楚简文字,均出自《郭店楚墓竹简》一书,文物出版社,1998年出版。

③ 参阅拙作《始者近情,终者近义——子思学派对礼的理论诠释》,载《中国史研究》

2001年1期。

④ 《孟子·告子下》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

⑥ 《孟子·告子上》。

⑦ 《孟子·尽心上》。

⑧ 《孟子·公孙丑上》。

⑨ 《孟子·告子上》公都子语引。

⑩ 《孟子·告子上》。

⑪ 《郭店楚墓竹简·五行》。

⑫ 《孟子·尽心下》。

⑬ 《孟子·告子下》:"曹交问曰:'人皆可以为尧舜,有诸?'孟子曰:'然。'"

⑭ 《孟子·告子上》。

后　记

今年是郭店楚简出土十周年，郭店楚简研究中心特编辑此文集以示纪念。

本文集的编辑工作得到了海内外学者的大力支持，使该文集的编辑出版工作得以顺利完成。全书的编辑工作由荆门市博物馆馆长翟信斌主持，刘祖信负责，龙永芳、陈勤承担具体的组稿和编辑工作。由于我们水平有限，在编辑工作中有不妥之处敬请专家学者及广大读者指正。

本文集的出版得到了荆门市东宝地税局的热情帮助和大力支持，在此表示诚挚的谢意！

书　　名：古墓新知
——纪念郭店楚简出土十周年论文专辑
编　　者：郭店楚简研究（国际）中心

出版发行：香港国际炎黄文化出版社
地　　址：香港铜锣湾邮政 31130 信箱
印　　刷：祥兴印刷厂
规　　格：850×1168 1/32
印　　张：10
印　　数：1—1500 册
字　　数：26.5 千字
出　　版：2003 年 11 月第 1 版
印　　刷：2003 年 11 月第 1 次印刷
国际统一书号：ISBN962—8735—46—2

定　　价：港　币 31.00 元
人民币 30.00 元